Tomás Pérez Vejo

NACIÓN, IDENTIDAD NACIONAL Y OTROS MITOS NACIONALISTAS

PREMIO INTERNACIONAL DE ENSAYO
JOVELLANOS
1999
FINALISTA

EDICIONES NOBEL

Primera edición: Abril, 1999

Segunda edición: Abril, 1999

Ventura Rodríguez, 4
33004 OVIEDO

ISBN: 84-89770-52-2

La ilustración de sobrecubierta es un detalle de la obra
La libertad guiando al pueblo, de Eugène Delacroix,
que se encuentra en el Museo del Louvre (París).

Filmación: Grafinsa, Oviedo
Impresión: Gráficas Summa, S.A.. Llanera (Asturias)
Depósito Legal: AS. 144-1999

Hecho en España

1. ¿Qué es una nación?

PARA EL PENSAMIENTO occidental, al menos a partir del siglo XIX, la nación constituye la unidad social por excelencia, un conglomerado complejo de relaciones étnico-político-culturales, de contornos difusos y concreción difícil, pero sobre el que descansa, básicamente, la imagen que del mundo se hace el hombre europeo posterior al Antiguo Régimen. En épocas anteriores el término nación había sido usado en un sentido biológico para referirse al origen o descendencia de alguien, sin ninguna connotación sociopolítica; sólo a partir del siglo XVIII comienza a tener un significado político y globalizador, que se transformará en predominante en el XIX. Finalmente la nación ha llegado a convertirse en la piedra angular sobre la que se construyen la mayor parte de nuestras percepciones sociales y mitos colectivos; la trama sobre la que se teje la estructura social, cultural y política del mundo; la forma primordial, y excluyente, de identidad colectiva; además de la principal, si no única, fuente de legitimación del poder político. Al menos así lo reconoce explícitamente el ordenamiento jurídico internacional que considera a las comunidades nacionales los únicos sujetos colectivos capaces de ejercitar

determinados derechos políticos, el de autodeterminación por ejemplo, derechos que por el contrario se niegan a otro tipo de colectividades, sean religiosas, ideológicas, económicas, históricas o mero fruto de la voluntad de los individuos que las componen.

Tal como escribe Hobsbawm en *Naciones y nacionalismo desde 1780*, imaginándose un extraterrestre llegado a la Tierra para investigar las causas de una supuesta catástrofe nuclear:

> Nuestro observador, después de estudiar un poco, sacará la conclusión de que los últimos dos siglos de la historia humana del planeta Tierra son incomprensibles si no se entiende un poco el término "nación" [1].

Esta hegemonía del paradigma de lo nacional en el pensamiento moderno hace que, a pesar de la imprecisión conceptual que el término conlleva, la existencia de la nación como base de la organización de las sociedades humanas, "como producto social con capacidad para imponerse, con su peso objetivado, a las decisiones aisladas de los hombres y aun, en muchos casos, a las mismas decisiones colectivas" [2], raramente sea puesta en cuestión. Se discutirá sobre si tal o cual comunidad reúne requisitos suficientes (lengua, raza, cultura, tamaño, población, etc.) para ser considerada como nación, pero no sobre la existencia de tales entidades, sujetos privilegiados de la vida colectiva, cuyo destino manifiesto sería la configuración como Estados. La historia de la humanidad parecería reducirse a la larga lucha de las naciones por conseguir su plena autonomía, camino de un futuro donde estas unidades naturales sean reconocidas como la única forma racional de organización.

La nación se dibuja en el horizonte mental del hombre moderno como una realidad insoslayable que configura y de-

termina todos los aspectos de la vida colectiva, y no sólo los políticos. Se hablará de un arte nacional, una literatura nacional, un carácter nacional e, incluso, hasta de un alma nacional; de tal forma que el ser miembro de una nación parece haberse convertido en una necesidad ontológica.

A partir de finales del siglo XVIII, nacionalismo y progreso se convierten en las nuevas religiones de Europa, desplazando al cristianismo como base del mito, la estética y la moralidad, las tres funciones de la religión según Hegel [3]. Puede afirmarse que la historia de los dos últimos siglos en Europa, y a partir del siglo XX fuera de Europa, es la historia de las naciones e, incluso, que de los grandes mitos de la modernidad —el progreso, el triunfo de la razón...— la nación es el único que parece haber sobrevivido indemne a las grandes convulsiones históricas de nuestro siglo.

Es cierto que en algún momento, en torno a los años cincuenta-sesenta del siglo XX, el concepto de nación como fundamento último de percepción de la realidad social pareció entrar en crisis entre las élites políticas e intelectuales de Europa; pero no lo es menos que, por un lado, este proceso fue acompañado de una translación de los atributos de nación al término Europa, y por otro, el virulento renacer posterior de los nacionalismos plantea serias dudas sobre la profundidad de este fenómeno [4]. En todo caso, sobre lo que no se plantea ninguna duda es sobre su importancia hasta este momento histórico concreto. Quizás la mejor prueba de esta hegemonía del paradigma de lo nacional en la cultura contemporánea la tendríamos en que si preguntásemos a varias personas, no definidas *a priori* como nacionalistas, sobre los siete puntos que según Smith identifican el nacionalismo, a saber: la humanidad se divide naturalmente en naciones; cada nación posee su carácter peculiar; el origen de todo poder

político es la nación, el conjunto de la colectividad; para conseguir su libertad y autorrealización, los hombres deben de identificarse con una nación; las naciones sólo pueden realizarse plenamente dentro de sus propios Estados; la lealtad hacia el Estado-nación se impone sobre otras lealtades; y la principal condición de la libertad y la armonía globales consiste en el fortalecimiento del Estado-nación [5]; es muy probable que la mayoría de ellas se mostrasen de acuerdo con muchas, si no con la totalidad, de dichas aseveraciones.

Una de las paradojas de esta hegemonía de la nación en el imaginario moderno es la endeblez conceptual de un término sobre el que, no lo olvidemos, descansan una gran parte de nuestras percepciones sociales, políticas y culturales. Endeblez conceptual de la que no se libra ni el propio nacionalismo como movimiento ideológico, que, si por una parte afirma que la humanidad está dividida naturalmente en naciones, por otra se muestra completamente incapaz de proporcionar criterios objetivos para identificar éstas. Incapacidad realmente sorprendente en una ideología cuya piedra angular es la esencialidad del concepto de nación, la idea de que las naciones son realidades objetivas y de que existen diferencias esenciales entre unas naciones y otras. Resulta más fácil definir el nacionalismo que la nación, establecer un catálogo sobre los derechos de las naciones que determinar qué es una nación. De aquí que la ingente bibliografía sobre el tema [6] se haya centrado tanto en el desarrollo de los movimientos nacionalistas como en el intento por definir qué es exactamente lo que se entiende con el término nación o, retomando el título clásico de Renan, ¿qué es una nación?

Los teorizadores del hecho nacional tienden a utilizar criterios descriptivos, situando el concepto de nación en un *continuum* geográfico-político-administrativo: provincia, re-

gión, nación, a los que en el caso español habría que añadir el de nacionalidad. Pero en el que el concepto de nación supone un salto cualitativo, por lo que tiene de absolutizador, con respecto a los demás. Siguen generalmente una lógica acumulativa, en la que la existencia de la nación vendría determinada por la suma de una serie de principios: territorio, etnia, lengua, cultura, tradición, etc. El problema radica en que esta acumulación de condiciones no supone, en la práctica, un índice de nacionalidad creciente. Grandes naciones históricas reúnen muy pocos de estos criterios, mientras que otros espacios geográficos que poseen un gran número de ellos nunca han sido considerados como naciones, ni siquiera por sus propios habitantes. De hecho, todos los intentos de determinar bases objetivas para definir el concepto de nación (lengua, raza, cultura, etc.) han fracasado, al encontrarse siempre numerosas colectividades que, a pesar de encajar en tales definiciones, no podían ser consideradas como naciones; y viceversa, colectividades que, no cumpliendo alguno o la mayor parte de estos requisitos, poseen un claro sentimiento de nación. A pesar de que las naciones sólo surgen cuando ciertos lazos objetivos —descendencia común, territorio, lengua, entidad política, costumbres, tradiciones y religión— delimitan a un grupo social, muy pocas poseen todos, y, lo que es más importante, ninguno de ellos es esencial a la existencia o definición de la nación. Lo que tiene como consecuencia la imposibilidad práctica de definir la nación como una entidad objetiva. Por supuesto que siempre cabe, tal como hace el poeta francés Paul Valery, considerar que la base de la existencia de una nación es diferente en cada caso:

> El hecho esencial que constituye las naciones, su principio de existencia, el lazo interno que encadena entre ellos

> a los individuos de un pueblo, y a las generaciones entre ellas, no es en las diversas naciones de la misma naturaleza. A veces la raza, a veces la lengua, a veces el territorio, a veces los recuerdos, a veces los intereses, instituyen de manera diversa la unidad nacional de una aglomeración humana organizada. La causa profunda de tal agrupamiento puede ser totalmente diferente de la causa de tal otro [7].

Pero esto no deja de ser una forma, diferente, de aceptar la imposibilidad de una definición objetiva del concepto de nación.

Hay otra manera de enfrentarse al problema: partir, no de la objetividad conceptual de la idea de nación, sino de la subjetividad que hace a los individuos sentirse miembros de una nación determinada. La pregunta sería, no si una colectividad concreta es una nación, cuestión que lleva ya implícita la aceptación de la lógica del discurso nacionalista, sino qué mecanismos conducen, en un determinado momento histórico —¿por qué los eslovacos o los croatas se ven hoy a sí mismos como una nación y hace un siglo no?— y en un definido espacio geográfico —¿por qué Centroamérica está compuesta de varias naciones y Méjico no?, ¿por qué en la península italiana existe una sola nación y en la península Ibérica varias, dos como mínimo?— a esa colectividad a considerarse a sí misma como nación. El que los demás la vean como tal depende exclusivamente de las estrategias de los movimientos nacionalistas y del éxito de sus políticas.

Se trataría de concebir la nación, no como una realidad objetiva y objetivable, sino como una representación simbólica e imaginaria, como algo perteneciente, fundamentalmente, al mundo de la conciencia de los actores sociales, punto de partida sobre el que parece abrirse paso un cierto consenso entre los estudiosos del tema [8]. Sin que este carác-

ter imaginario y simbólico impida, por supuesto, que tenga eficacia social, que "exista" como realidad social. La eficacia social de las ideas y representaciones de la realidad, su capacidad para influir sobre el comportamiento de los individuos, no depende, o no tiene por qué depender, de su "realidad" u objetividad científica, sino del grado de consenso social existente sobre ellas, salvo en el caso de una hipotética sociedad cuyo universo simbólico fundamental fuese la ciencia [9].

Este planteamiento supone rechazar la idea que sobre la nación mantienen los propios nacionalistas, para los que la nación es siempre previa al desarrollo del nacionalismo, de forma que la suposición más comúnmente aceptada sobre el nacionalismo es la de que surge de la existencia de una identidad nacional previa, y considerar la posibilidad de que el proceso sea justamente el inverso, la identidad nacional como una invención del nacionalismo. Tal como afirma la historiadora Elise Marienstras,

> una historia crítica del nacionalismo relativizará sus mitos. Lejos de interrogar, como los que hacen meta-historia, el misterio de la identidad nacional, el historiador descubrirá la imperiosa necesidad de la mitología nacional en su aspecto funcional: construir una nación en donde no existía [10].

Desde esta perspectiva, el nacionalismo no sería el despertar de las naciones a su autoconciencia, sino el proceso mediante el cual se inventan naciones allí donde no las hay. Siempre que despojemos al término invención de cualquier connotación peyorativa o de falsedad y aceptemos lo que toda invención tiene de proceso creativo, incluso de forma de conocimiento, y, sin ninguna duda, de creación de formas de estar y de entender el mundo. Y, sobre todo, el uso del tér-

mino invención no debe suponer, en ningún caso, que se esté aceptando la existencia de identidades inventadas por oposición a identidades naturales. Posiblemente toda identidad, incluida la personal, sea una identidad construida, inventada, la creencia en un relato. En cierto sentido todos nos construimos, nos inventamos a nosotros mismos. La nación es un mito y los mitos, como ya afirmara Durkheim, no son falsas creencias acerca de nada, sino creencias en algo, símbolos santificados por la tradición y la historia.

Este proceso de invención nacional quedaría perfectamente ejemplificado en la afirmación de Massimo d'Azeglio en la primera reunión del parlamento de la Italia unificada: "Hemos hecho Italia, ahora tenemos que hacer los italianos". Reconocimiento explícito, tanto de que la mayoría de los "italianos" coetáneos de Mazzini eran italianos sin saberlo —significativa a este respecto es la anécdota de que al lanzarse el grito de *¡Viva Italia!* durante la entrada de Víctor Manuel en Nápoles muchos napolitanos suponían que se refería a la esposa del monarca—, como de que la propia idea de Italia había sido "hecha", fabricada, por el movimiento nacionalista.

Esta idea de la nación como "construcción", a pesar de entrar en contradicción con una de las concepciones más caras al pensamiento nacionalista: la de la nación como naturaleza, está, de hecho, presente de forma continua en el propio discurso nacionalista, especialmente, como cabría presuponer, en el de aquellos nacionalismos que todavía no han sido capaces de dibujarse con suficiente nitidez en el imaginario colectivo. Véanse si no las continuas llamadas de Jordi Pujol a "hacer Cataluña"; o la afirmación de Xabier Arzalluz en el Aberri Eguna de 1995: "primero hacer pueblo, luego la independencia".

Antes de seguir adelante, es necesario precisar que el que la caracterización de una colectividad como nación sea el resultado de una decisión nacionalista no supone, por supuesto, que la nación sea una colectividad ficticia. Hay siempre en toda comunidad nacional rasgos objetivos (lengua, historia, cultura, geografía...) percibidos como tales por sus miembros. Lo ficticio sería la elevación de alguno de estos principios a elemento de diferenciación absoluto, a determinante de la nacionalidad. Ficticio en la medida en que supone privilegiar unos aspectos sobre otros: ¿por qué el idioma y no la historia?, ¿por qué la historia y no la cultura?...; y ficticio en cuanto implica una delimitación *a priori*, por el movimiento nacionalista, de las características de ese criterio determinante. Es obvio que esta arbitrariedad no es percibida como tal por los individuos que forman parte del conjunto nacional.

Partir de un concepto no esencialista de la nación significa reconocer un carácter circunstancial e histórico a la idea de nación, suponer que la identificación nacional no siempre ha existido, que no es consustancial a la naturaleza humana, y que las identificaciones nacionales posibles son múltiples, variadas y contradictorias. Afirmaciones todas ellas que chocan frontalmente con la preponderancia de la ideología nacionalista en los dos últimos siglos, que ha hecho que, aunque tener una nacionalidad no sea un atributo inherente al ser humano, hoy en día ha llegado a parecerlo. Una nacionalidad excluyente, cabría añadir, en la que si uno es miembro de una nación no lo puede ser de otra: naciones, como madres, no hay más que una. Pero la omnipresencia del hecho nacional no debe hacernos olvidar que la aparición de la nación como sujeto de identificación colectiva es un fenómeno relativamente reciente, al que su carácter totalizador, ajeno a otras formas de identidad colectiva, ha dotado de un aura de

ahistoricismo absolutamente falsa. La nación es una forma específicamente moderna de identidad colectiva, que no ha existido durante la mayor parte de la historia de la humanidad y que sólo ha logrado convertirse en hegemónica en los dos últimos siglos.

No se entra aquí a discutir la necesidad psicológica de alguna forma de identificación colectiva (tribu, familia, ciudad, etc.) capaz de distinguir entre un "nosotros", en cuyo interior priman la lealtad y la solidaridad, y un "ellos", regido por la deslealtad y la insolidaridad; lo que parece evidente es que esta forma de reconocerse como miembro de un grupo no ha sido durante la mayor parte de la historia de la humanidad la nación [11]; tampoco las causas por las cuales a partir de un momento determinado, finales del siglo XVIII aproximadamente, y siempre refiriéndonos al ámbito cultural europeo, la nación desplaza a otros sistemas de identificación. Sólo constatar cómo en el imaginario colectivo de Occidente el lugar dejado libre por la comunidad rural y la religión [12], la cristiandad para ser más exactos, es ocupado por la nación; y cómo esta suplantación está directamente relacionada con el nacimiento y evolución de las sociedades modernas, ya sea como consecuencia del desarrollo de las comunicaciones, tal como piensa Deutsch [13]; de la necesidad de una ideología que oculte las contradicciones de clase en la nueva sociedad capitalista, como creen los marxistas; de la sustitución de las viejas formas de identificación, de tipo comunitario, en las nuevas sociedades urbanas, como defienden los psicológico-funcionalistas [14]; o de la transposición de modelos ideológicos de los países desarrollados a los países del Tercer Mundo, como sostienen los difusionistas.

Con respecto a esto último, sólo recordar que muchos de los líderes nacionalistas del Tercer Mundo recibieron su

formación académica en instituciones educativas de las metrópolis. Fue el caso, por poner un ejemplo, de Yomo Kenyatta, padre de la Kenya moderna, alumno en la London School of Economics nada menos que del reputado antropólogo Bronislaw Malinowski. Paradójicamente cabría afirmar que el proceso de descolonización ha sido una forma refinada de colonización ideológica, cuya consecuencia más grotesca y dramática son las actuales fronteras "nacionales" africanas, construidas a espaldas, en muchos casos incluso en contra, de identidades premodernas todavía plenamente operativas, por ejemplo las fronteras tribales.

Las naciones no son realidades objetivas, sino invenciones colectivas; no el fruto de una larga evolución histórica, sino el resultado de una relativamente rápida invención histórica. Invención histórica que recurre a datos objetivos, rasgos diferenciadores preexistentes, pero que, a pesar de su existencia previa, pueden dar lugar o no a una conciencia nacional. Las naciones no nacen, sino que se crean o, mejor, se inventan. En esa metáfora de cuerpo construido en que descansa la idea de lo nacional, la voluntad cuenta más que la conciencia, y los mitos, las costumbres, las lenguas, la historia, etc. sólo adquieren poder por la repetición, la difusión y, en definitiva, la construcción.

Las naciones se inventan, pero no a partir de decretos y normas políticas, sino de valores simbólicos y culturales. Tal como afirmara Andrew Fletcher: "Si me dejan escribir todas las baladas de una nación, no me importa quién escriba las leyes" [15]. A pesar de las apariencias, la construcción de una nación es un asunto político sólo en segundo término, lo que no quiere decir, por supuesto, que lo político no pueda acabar teniendo una clara primacía en el conjunto del proceso, y que incluso el debate fundamental se dirima en el cam-

po de los conceptos políticos y no de los culturales; sino que el proceso de creación de una identidad nacional, de una conciencia nacional, es prioritariamente un proceso mental cuyo funcionamiento tiene más que ver con el desarrollo de modelos culturales que con la actividad política propiamente dicha. La nación como concepto no es un asunto de teoría política sino de estética, lo que no es óbice para que la cuestión nacional pueda llegar a convertirse en el argumento político por excelencia, o, incluso, yendo todavía más lejos, que el problema de la nación sea de hecho la formulación particular del problema general de los fundamentos de cualquier sociedad política; no es un dilema de lógica descriptiva, sino de análisis de filiaciones, arquetipos, ritos y mitos. Son las rutinas, las costumbres y las formas artísticas las que expresan la nación y las que la dibujan en el imaginario colectivo. Es en éstas donde se lleva a cabo el proceso de invención nacional. El paso de lo cultural a lo político es, desde esta perspectiva, bastante secundario y vinculado con otros procesos socio-políticos. Para la invención de una nación, y esto lo sabe muy bien cualquier movimiento nacionalista, es más importante la fijación de tradiciones propias y genuinas, desde celebraciones festivas a rememoraciones de batallas, reales o ficticias, pasando por la gastronomía vernácula, que la existencia de un parlamento.

La nación, a pesar de cumplir una función simbólica de carácter político, la legitimación del Estado existente o la demanda de un Estado inexistente en ese momento, necesita, paradójicamente, caracterizarse como algo no político, como algo natural y ahistórico, al margen de la estructura política.

El sentirse miembro de una nación es una cuestión de imágenes mentales, de "comunidad imaginada" en feliz expresión de Anderson [16], que forma parte del campo de la his-

toria de la cultura y no del de la política, lo que no excluye, por supuesto, que estas imágenes mentales sean utilizadas como arma política, como forma de acceso y control del poder e, incluso, que sea el poder político el que esté en el origen de esta creación imaginaria. Enfocarlo desde esta perspectiva supone aceptar dos supuestos en parte complementarios. Primero, que la construcción de una identidad nacional es en gran parte una creación ideológica de tipo literario; y, segundo, que las expresiones de este proceso de identificación colectiva pueden ser analizadas de forma más precisa en el campo de la cultura que en el estrictamente político.

Esto significa, por otra parte, situar a la *intelligentsia* en el centro del problema nacional, como constructora, legitimadora y canalizadora de la conciencia nacional. Autora colectiva de ese personaje literario que sería toda nación. Pues, como escribe Salvador Giner a propósito del desarrollo de la religión civil, algo no demasiado alejado de lo que aquí estamos analizando, la nación y el nacionalismo son otra forma de religión:

> Aunque exista una aportación difusa y espontánea por parte de las gentes que constituyen una sociedad, el fomento de la actividad mitogénica, la glorificación iconográfica de héroes y acontecimientos, la formación de estrategias para la consolidación de rituales y ceremonias, la producción de ideología e interpretaciones interesadas de la realidad social y la administración clerical de los contenidos simbólicos tienen sus especialistas: políticos, agentes mediáticos, ideólogos, clérigos laicos o eclesiásticos y sus aliados ocasionales [17].

Sin caer en el instrumentalismo primario de Hayes:

> Cuando las masas se han tornado indiferentes a la fe y a la práctica del cristianismo histórico, han tendido, más bien, a aceptar algún otro de los sustitutivos que los intelectuales han preparado para ellos y que les resultan más atractivos, entre los cuales los más importantes son el comunismo y el nacionalismo —con ventaja para este último, que tiene ese algo de carácter cálido y piadoso que falta al comunismo—. No es tan fría e impersonalmente materialista. Tiene valor espiritual y, a diferencia del comunismo, parte de la básica verdad religiosa que nos dice que no sólo de pan vive el hombre [18],

sí parece haber una línea sin solución de continuidad entre la novela de la religión y la novela de la nación, entre el intelectual orgánico al servicio de la religión y el intelectual orgánico al servicio de la nación, por utilizar categorías gramscianas. Literatos, historiadores, periodistas, profesores, funcionarios de las nuevas burocracias estatales y, en general, todo un difuso grupo de "especialistas" del trabajo intelectual, formarán el caldo de cultivo idóneo para el nacimiento y desarrollo de una identidad colectiva de tipo nacional.

Pero no todas las invenciones/construcciones de naciones son iguales. El nacimiento de una identidad nacional cualquiera es el resultado de un proceso de socialización mediante el cual los individuos aceptan una serie de normas y valores como propios y los interiorizan como cauce de todo su comportamiento social; el fruto de una determinada coerción ideológica. Este proceso puede seguir vías y formas diversas. Para lo que aquí nos interesa, y sin mayores ambiciones de precisión conceptual, la coerción ideológica puede llevarse a cabo de dos maneras completamente diferentes: la que se ejerce a la sombra de un Estado ya existente, tutelada y promovida por éste como legitimación de su poder, lo que Seton Watson ha llamado nacionalismos "oficiales" [19]; y la

que se hace en contra del Estado existente, por grupos con una cierta capacidad de poder, aunque no sea el estatal, que entran en competencia con éste, lo que les lleva a buscar el establecimiento de un Estado alternativo. En toda esta argumentación el concepto de poder se usa en sentido amplio, poder económico, académico, etc.; y, desde luego, no restringido exclusivamente al poder político, aunque éste representaría la culminación de todo el proceso, de ahí el carácter político que todo nacionalismo acaba por asumir.

Esta tipología supone situar al Estado en el corazón del problema nacional, la nación como un problema de Estado. La nación sería históricamente el resultado de las necesidades de legitimación de esa nueva forma, específicamente moderna, de ejercicio del poder político que conocemos con el nombre de Estado. Es en este sentido en el que habría que entender la afirmación de Nisbet de que la nación es hija del Estado [20], no reduciéndola a que éste atribuya una función política a aquélla, de la que antes carecía, sino a que inventa, crea la comunidad nacional en sentido estricto.

Cuando los individuos sometidos a un poder dejan de estarlo en virtud de una relación político-personal, no cabe otra forma de representación simbólica legitimadora que la de hacer a ese poder emanación de la comunidad sometida. La nación se convierte así en la forma de legitimación del poder legal impersonal ejercido por el Estado. Lo que, de paso, daría respuesta a los críticos de la teoría del nacionalismo como fruto de la modernización —hay casos de sentimientos nacionales previos al desarrollo de la industria, pero no al del Estado—, avalando la afirmación de Michael Mann:

> Sostengo que las naciones y el nacionalismo se desarrollaron principalmente como respuesta a la aparición del Estado moderno [21].

En el primer caso, el de los nacionalismos "oficiales", la construcción de la nación se lleva a cabo a través de aquellas formas de expresión más directamente controladas por el Estado: el arte y la cultura oficial. Como norma general, en estos casos la construcción de una identidad nacional aparece ligada al desarrollo de una alta cultura alfabetizada, gestada en torno a los círculos de la burocracia estatal, que es promovida a la categoría de cultura nacional. La nación es forjada por las instituciones estatales y en torno a sus expresiones culturales; sobre la cultura oficial y contra las culturas populares.

En el segundo caso, el de los nacionalismos no oficiales, son las formas de expresión oral, y en general toda la cultura "popular", tal como es codificada por el movimiento nacionalista, los sujetos nacionalizadores preferidos. No sólo por el hecho de que sean más difíciles de controlar por los aparatos burocráticos del Estado, sino, y sobre todo, porque estos nacionalismos, carentes de una alta cultura propia —las clases dirigentes forman parte generalmente de la alta cultura estatal—, construyen la nación a partir de las culturas campesinas y las tradiciones folklóricas; sobre la cultura popular y contra la cultura oficial. Éste sería el caso especialmente de los nacionalismos centroeuropeos, estudiados por Hroch [22], donde los recopiladores del folklore popular tuvieron un importante papel en el desarrollo de una identidad nacional; pero también de los nacionalismos periféricos españoles, lo que explica fenómenos tan curiosos como la hegemonía de lo rural en la mitología nacional de sociedades tan predominantemente urbanas como Cataluña y el País Vasco, o la fascinación por el modelo checo del primer nacionalismo catalán.

Simplificando, y con múltiples matices, podríamos decir que los nacionalismos oficiales encuentran su base última en

la historia, una historia codificada por las instituciones estatales como historia nacional y en la que el pasado de la nación se confunde con el del Estado; los no oficiales en la etnografía, concebida como el estudio, codificación e idealización de las culturas campesinas hasta convertirlas en el fundamento de la cultura nacional. Esto en principio, porque todo proceso de construcción nacional da muestras siempre de gran dinamismo y las situaciones pueden sucederse con enorme rapidez, alternándose unas y otras.

En la mayor parte de las grandes naciones europeas, todas las que se sitúan en torno a la costa atlántica, en lo que Gellner llama el primer huso horario del nacionalismo, allí donde desde el comienzo de los tiempos modernos, incluso antes, hubo fuertes Estados dinásticos [23], la construcción de una identidad nacional entra de lleno en el primer grupo, en el de las naciones inventadas por el Estado. En toda Europa occidental la creación/invención de identidades nacionales ha ido unida, en la mayoría de los casos, a la actividad estatal. El Estado, ese "truchimán de naciones" que diría Ortega, en el proceso de vertebración de un espacio político cada vez más amplio, acuciado por sus necesidades financieras y bélicas, recurrirá a la coerción, ideológica y física, como norma de actuación. La coerción ideológica descansa, básicamente, en la construcción de una imagen mental de tipo integrador, lo que conocemos como nación. Todo ello dentro de la lógica de la sociedad asocial, expresión con la que Kant caracterizó la multipolaridad de la Europa noroccidental de su tiempo, una situación posiblemente única en términos históricos, que condujo a una inacabable competición entre Estados y que fue caldo de cultivo del desarrollo nacional europeo [24].

La coerción ideológica, elemento básico de toda construcción nacional, va a centrarse en el desarrollo de una

identidad nacional homogénea, capaz de legitimar el lugar del Estado como defensor y garante de dicha comunidad. Una comunidad lingüística, religiosa e ideológicamente homogénea ofrecía muchas ventajas a los gobernantes: era más fácil que se identificase con su Estado, había más probabilidades de que, considerándose con un origen común, se unieran en la lucha contra un enemigo exterior, y, sobre todo, legitimaba el propio ejercicio del poder por parte del Estado al convertirlo en una emanación de la propia comunidad nacional. Lo que ya no está tan claro son las ventajas que esta construcción ideológica tiene para cada uno de los miembros concretos de la comunidad. Es obvio que sí para algunos, pero no para todos, ni siquiera, posiblemente, para la mayoría, lo que —siguiendo la afirmación de Sandberg, en un contexto completamente diferente del aquí analizado, pero extrapolable, de que "las ideologías poderosas se utilizaban para convencer a una población reacia a aceptar las acciones gubernamentales en conflicto con sus intereses y sus preferencias personales" [25]— explicaría la virulencia de la ideología nacionalista en muchos momentos históricos.

Los grandes Estados homogeneizaron repetidamente la población y las minorías fueron presionadas hasta conseguir su integración dentro de la comunidad nacional. Esto se ve muy bien en lo ocurrido con las minorías religiosas a las que se les planteó repetidamente la alternativa entre conversión o emigración. El caso español es a este respecto muy significativo: el primer intento de estructurar un Estado moderno, y por lo tanto homogéneo, coincide con la expulsión de los judíos y, un poco más tarde, la de los moriscos. Pero lo mismo ocurrirá con otras minorías que, con menos capacidad de resistencia que la aportada por los lazos religiosos —la religión es todavía en ese momento histórico la forma de identidad

colectiva hegemónica—, acabarán sucumbiendo a los sucesivos embates homogeneizadores. En definitiva, toda comunidad local era, antes de ser asimilada por el Estado, una entidad o cultura diferenciada posible, una nación posible, rival de la que se estaba construyendo: los judíos y los maragatos, los moriscos y los pasiegos, y así un interminable etcétera. Esto no supone, en la mayoría de los casos, que el Estado intentase de manera consciente la consecución de determinados objetivos, obviamente esto es fruto de una racionalización a *posteriori*. Parece incluso probable que los propios Estados nacionales sean productos secundarios e impremeditados de la preparación para la guerra y otras actividades relacionadas con ella. Pero, consciente o no, no cabe ninguna duda sobre el lugar del Estado en todo este proceso y la importancia de la coerción ideológica en el nacimiento de las modernas naciones europeas.

Es éste un aspecto, el de la coerción ideológica, sobre el que merece la pena extenderse un poco más, ya que explica, en parte, el éxito de los Estados-nación frente a otras múltiples formas de organización política posibles, el peso del Estado en la configuración de una identidad nacional y la victoria de la nación como forma de organización social, territorializando las relaciones sociales. En definitiva, el triunfo del Estado-nación como forma hegemónica de organización política.

El desarrollo del Estado moderno en Europa aparece unido a la actividad bélica y las crecientes necesidades económicas y humanas que ésta generaba [26]. Pero los recursos exigidos por el Estado (productos, dinero, hombres...) no eran unos bienes ociosos, eran recursos dedicados a objetivos que las comunidades campesinas y urbanas valoraban como prioritarios (dote de las hijas, protección en la vejez, etc.). Lo que para

nosotros es sólo una expresión neutra, "la formación del Estado", para los contemporáneos suponía impuestos y levas, pagados por unos, los campesinos fundamentalmente, y dejados de percibir por otros, la nobleza y la Iglesia, lo que llevaba aparejada una disminución real del nivel de vida, y, por lo tanto, un claro enfrentamiento entre los intereses del naciente Estado y los de una parte significativa de la población. Aunque también tenía ventajas, no hay que desdeñar el aspecto positivo que para la mayoría de la población tuvo la progresiva implantación de un sistema de derechos públicos en las relaciones sociales y la seguridad colectiva que el desarrollo del poder estatal trajo consigo. Desde la perspectiva estatal, estos impuestos y levas únicamente merecían la pena si el capital empleado para extraerlos era inferior al capital conseguido. El problema de la coerción física es que, utilizada sola, puede llegar a no ser rentable, puede ser más costoso el número de soldados utilizados para conseguir los impuestos y levas que el valor de lo recaudado. A mediados del siglo XVII da la impresión de que muchos de los Estados, empujados por la necesidad de mantener su posición en el contexto de la feroz rivalidad europea, fruto de la sociedad asocial kantiana a la que se ha hecho referencia más arriba, están rozando justo este punto límite: los violentos conflictos ("la crisis del XVII"), ocasionados por las nuevas demandas fiscales, serían la mejor prueba de lo que se viene diciendo.

Los costosos programas de propaganda política puestos en marcha por las monarquías europeas a partir del siglo XVII, con la evidente finalidad de sustituir la coerción física por una más eficiente coerción ideológica, quedan perfectamente ejemplificados en los llevados a cabo por el conde-duque de Olivares en la corte de Felipe IV de España o por Luis XIV en Francia [27].

Sólo aquellos Estados capaces de amalgamar la coerción física con la ideológica pudieron movilizar, sin excesivos costes, los crecientes recursos que las nuevas actividades estatales exigían, logrando salir del callejón sin salida a que los había abocado la situación anterior. Y, en última instancia, esto es lo que explicaría el éxito del Estado-nación frente a otras formas coetáneas de organización política (imperios, ciudades-Estado, ...): la capacidad de coerción ideológica y de extracción de excedentes minimizando costes. Un mero problema de racionalidad económica que explicaría, tal como muestra North [28], el que una parte apreciable del dinero público en la época contemporánea haya sido empleado por los gobernantes en gastos de legitimación del propio Estado.

Todo el proceso es de una enorme complejidad, que aquí apenas se esboza. La capacidad de coerción ideológica va acompañada por dos fenómenos complementarios y coetáneos en su desarrollo histórico: lucha por la representación política, como respuesta a la creciente presión fiscal, y aparición del sentimiento nacional, estimulado por lo anterior. Todo ello termina cuajando en el concepto de Estado-nación, una mera tautología si nos atenemos a su desarrollo cronológico.

En la mayoría de los países europeos la construcción de la identidad nacional a partir de un grupo *étnico* [29] dominante supone dos procesos paralelos, el de la nación como unidad política y el de la nación como unidad cultural, y en ambos el papel del Estado es claramente determinante, configurando, mediante un mecanismo de coerción ideológica, una etnia mítica que sirva de substrato simbólico a esa nación natural. La mayor o menor virulencia del proceso vendrá determinada por la existencia o no de etnias o "subnacionalidades" con un avanzado proceso de identificación. En

aquellos países con un cierto grado de homogeneización previa, caso de Portugal, por ejemplo, la legitimación se limitará prácticamente a la del Estado y sus instituciones en sí; en aquellos otros con "subnacionalidades" alternativas, caso de los flamencos en Bélgica, de los griegos de la diáspora, o de las diferentes "naciones" españolas, la legitimación es tanto de las instituciones estatales como de la nación que las sustenta, la nación cultural.

El caso de la Grecia moderna es uno de los ejemplos más ilustrativos de la "invención" de una nación, tanto por sus características como por el hecho de marcar el nacimiento "oficial" de los problemas nacionales en la Europa del XIX. El nuevo Estado griego, edificado sobre "una población que había sido administrada durante mucho tiempo en pequeñas comunidades, carecía ahora de unidad interna" [30] —una forma suave de decir que la supuesta Grecia era un mero mito ideológico—, se embarcó en un virulento proceso de "nacionalización", con un sistema educativo fuerte y uniforme capaz de difundir una ideología nacional, fundamentada en algo tan lejano en el tiempo, e incluso en el espacio —reducir el mundo griego clásico a la actual Grecia supone un cierto grado de delirio histórico-geográfico—, como la época clásica; de forma que, saltando por encima del tiempo y el espacio, los griegos actuales serían los herederos directos de los contemporáneos de Pericles. No es necesario detenerse demasiado en lo que supone de arbitrariedad historiográfica, pero sí en el hecho de que acabó siendo aceptado como mito ideológico: los griegos de la época clásica y los de la época actual forman parte de la misma comunidad imaginaria. Esto no ha impedido que el Estado griego actual se oponga a que los habitantes de la antigua Macedonia repitan el mismo proceso de apropiación simbólica con respecto a la denominación histórica.

Estos procesos de coerción ideológica dejaron huellas visibles en todas las formas de expresión, especialmente en aquéllas controladas más directamente por el Estado. La invención/creación de arquetipos nacionales puede rastrearse en los romances, las leyendas, la literatura, la historia... Fue precisamente la historiografía nacional, la construcción de una historia nacional canónica, la que muestra de forma más clara las líneas maestras de esta imagen de la nación [31], aunque la historia, incluso en un siglo tan historiográfico como el XIX, posee un carácter restringido, erudito, cuya capacidad de difusión es siempre muy limitada. Fueron otros medios de comunicación de masas los que llevaron esta imagen erudita al gran público. La historia inventa el mito y otras formas de difusión, literatura, prensa, ópera, pintura, cine, etc. [32], lo extienden.

En primer lugar, y de forma destacada, la literatura, que encontró en la historia inspiración para sus novelas y dramas, difundiendo entre un público, infinitamente más amplio que el de los lectores de libros de historia, los arquetipos nacionales construidos por los historiadores. Tal como dice Hayes, son los literatos los que realizan la mayor parte del trabajo en la invención de la nación y los principales responsables de su difusión entre el gran público:

> Por cada persona que estudia un tratado sobre la raza hay por lo menos diez mil que leen una novela o ven una obra de teatro en la cual el carácter nacional es descrito como indeleble o inmodificable [33].

En segundo lugar, y la ordenación es sólo cronológica, no de importancia, en el nacimiento y desarrollo de una iconografía historicista que sustituyó en el imaginario social la imagen de una comunidad religiosa, la cristiandad, por el de

una comunidad política, la nación. Habría un episodio previo, aquél en que el Estado aparece todavía sólo como el conjunto de medios mediante los cuales el príncipe ejerce su poder omnímodo, en el que falta, no de forma absoluta, la pintura de historia nacional. Pero, curiosamente, este primer periodo de identificación Estado-monarca, que no produce cuadros de historia, dará lugar a una riquísima colección de retratos de príncipes. Tal como supo ver Shennan [34], el primer Renacimiento —origen del Estado moderno— se nos aparece, y no sólo de forma figurada, como una galería de retratos principescos —piénsese, en el caso de España, en la colección de retratos de los primeros Austrias—. Una de las escasas excepciones a esta pintura de retratos de príncipes renacentistas es Venecia, cuyo palacio del Dux fue decorado con cuadros de historia. Coincidencia significativa: es justamente un Estado como el veneciano, carente de un sistema de legitimación del poder de tipo monárquico-hereditario, el primero en sentir la necesidad de una pintura de género histórico.

Esta correlación cronológica entre el desarrollo de la historia, ya sea como disciplina científica o como argumento artístico (literatura histórica, pintura de historia, óperas de tema histórico, etc.) y el nacimiento del Estado-nación adquiere aún mayor riqueza de significado si introducimos un nuevo elemento de análisis: el del poder político como representación. Clifford Geertz, en un estudio clásico sobre el Balí del siglo XIX [35], llega a la conclusión de que el Estado balinés prácticamente no se ocupaba del gobierno, sino que, por el contrario, dedicaba la mayor parte de sus energías a la dramatización del poder, ofrecerse a sí mismo como espectáculo, y a la representación dramática de las obsesiones dominantes de la cultura balinesa: desigualdad social y orgullo de clase. Al

margen de la exactitud o inexactitud de la descripción de Geertz, es obvio que no se debe desdeñar el carácter de representación que todo poder tiene, mayor cuanto más abstracto sea. El poder es ceremonia, símbolo, ritual... —el caso de la Iglesia católica sería el ejemplo paradigmático—, imagen en definitiva. Ahora bien, ¿cómo se representa un poder laico en el contexto de una sociedad desacralizada? No como representación de sí mismo, aunque en parte algo de esto perviva, sino como representación del pasado de la comunidad en nombre de la cual se ejerce el poder; como representación vicaria. Esto tampoco era nuevo en la cultura europea, es lo que venía haciendo —con un evidente éxito— el cristianismo ya prácticamente desde sus orígenes, y ahí están para atestiguarlo los millones de imágenes religiosas producidas por la civilización cristiana a lo largo de casi dos mil años. Lo nuevo es que esta representación vicaria, esta representación del origen del poder, de la imagen del cosmos, ya no se plasma en la vida de los santos, sino en la vida de la nación. Y eso son las obras de arte inspiradas en la historia: la representación del pasado de la nación y de sus obsesiones colectivas.

Durante siglos las imágenes que el hombre europeo pudo contemplar y las historias que pudo escuchar fueron, casi sin excepción, religiosas, monopolizadas por la Iglesia, no casualmente el principal extractor de excedentes económicos en ese momento. Correspondería al predominio simbólico de la cristiandad como sistema de identificación colectiva. El otro es el hereje o el infiel, no el miembro de otra nación. A partir del siglo XVII [36], tímidamente, y ya de forma mucho más decidida en el XVIII y XIX, el monopolio eclesiástico de lo imaginario, de la forma de entender y representar el mundo, es desafiado por el poder laico, lo que correspondería al desplazamiento del concepto de cristiandad por el de nación.

Hay obviamente dos fases, a veces dramáticas, entre unas civilizaciones y otras. Así cuando Napoleón invade Egipto, para los musulmanes es todavía un cruzado cristiano, identificación con la que, suponemos, el futuro emperador de los franceses no debía estar muy de acuerdo.

Las relaciones entre nacionalismo y religión son, por otra parte, enormemente complejas, no limitándose, como cabría suponer en una primera aproximación, a la sustitución en el imaginario colectivo de ésta por aquélla; en muchos casos, entre ellos el de España, la religión es un elemento básico a nivel simbólico en la configuración de una cierta idea nacional, con mayor motivo cuando aparece como elemento singularizador de un pueblo puesto en contacto con un poder exterior de credo religioso hostil. Posiblemente cabría ir aún más lejos y afirmar que sin la ruptura religiosa producida por la Reforma, la desaparición de la cristiandad como forma hegemónica de identificación colectiva hubiese sido mucho más difícil. Reforma y Contrarreforma marcan un auténtico hito en la generación de sentimientos protonacionalistas, principalmente por lo que tienen de ruptura del universalismo cristiano, pero también por el papel de los Estados emergentes en las luchas religiosas, el desarrollo de las lenguas vernáculas... Ya en casos particulares es obvio, tal como ha puesto de manifiesto Linda Colley, que la imagen de un pueblo protestante acosado por las monarquías católicas tuvo un lugar decisivo en el nacimiento de una conciencia nacional inglesa [37]; lo mismo que, a la inversa, la de un país católico luchando contra la herejía protestante, lo tuvo también en el desarrollo de una conciencia nacional española.

De forma más general, pero sin salirnos del ámbito de influencia del cristianismo, Hans Kohn ha insistido en sus tra-

bajos en la directa contribución al nacionalismo del Antiguo Testamento, a través de la importancia concedida al pasado, la idea de pueblo elegido y su mesianismo latente. Una idea, la de pueblo elegido, recurrente también en las élites políticas españolas del siglo XVI-XVII, con un temprano sentimiento de nacionalidad. El 3 de julio de 1625, el conde-duque de Olivares, eufórico todavía, sin duda, por la reciente victoria de Breda, escribe al conde de Gondomar, en postdata de su propia mano: "Señor mío, coraje, que Dios es español y está de parte de la nación estos días" [38].

Todavía en un nivel más abstracto, es evidente, como afirma Andrés de Blas,

> que la religión es un buen ambiente socializador para el nacionalismo cultural: el desprecio por el compromiso, la validez de principios absolutos, el clima emocional que se desprende del *ethos* religioso, pueden fácilmente ser asimilados por las ideologías nacionalistas [...], pocas cosas más aptas que el autosacrificio de los nacionalistas para reemplazar el martirio de los santos [39].

Significativo a este respecto es el hecho de que todas las historias nacionales, al margen de una sucesión de héroes-mártires, cuya abnegación y sacrificio nada tiene que envidiar a los de los santos del cristianismo, tiendan a reproducir el arquetipo cristiano de nacimiento, muerte y resurrección (los misterios gozosos, dolorosos y gloriosos del rosario católico). En el imaginario nacionalista las naciones, como Jesucristo, también nacen, mueren y resucitan.

Para lo que aquí nos interesa, no cabe ninguna duda sobre el hecho de que el nacionalismo, que asume todas las características de una nueva religión [40], sustituye, progresivamente y a partir de un momento histórico preciso, variable

en las diferentes partes del mundo, a las viejas religiones como núcleo duro de identidad colectiva:

> Cuando el cielo y el infierno estaban perdiendo poder, cuando para los intelectuales la esperanza o el miedo de ir a uno o a otro les parecía irrelevante, cuando los monarcas y los señores no podían por más tiempo proteger y asegurar la vida y bienestar de su pueblo, la nación y el Estado podían ofrecer seguridad y un futuro prometedor, liberación de la ansiedad y oportunidad de una vida mejor[41].

Este proceso afectó de forma diferente a los diversos grupos geográficos y sociales. Una cita de Camus, que refleja de forma espléndida, y dramática, el diferente *tempo* de maduración de la idea de nación en función del origen social, vuelve innecesario cualquier comentario al respecto:

> Fue a través de Didier como Jacques comprendió lo que era una familia francesa normal. Su amigo tenía en Francia una casa familiar a la que volvía durante las vacaciones, de la que hablaba y escribía sin cesar a Jacques, casa que tenía un desván lleno de viejas maletas, de recuerdos, de fotos. Didier conocía la historia de sus abuelos y de sus bisabuelos, de un abuelo que había estado en Trafalgar [...]. Cuando hablaba de Francia, decía "nuestra patria" y aceptaba con antelación los sacrificios que ésta podía pedirle en el futuro ["tu padre ha muerto por la patria", le decía a Jacques...], mientras que esta noción de patria carecía de sentido para Jacques [...]. Sentimiento que era el suyo y todavía más el del resto de las mujeres de la casa. "Mamá, ¿qué es la patria?" había preguntado un día. Su madre puso la cara de susto habitual cuando no comprendía algo. "No sé", contestó. "¿No? Es Francia". "¡Ah!, sí". Y pareció aliviada. Mientras que Didier sí sabía lo que era, la familia viviendo a través de las generaciones tenía existencia real para él, y el país en el que había nacido a través de su historia,

llamaba a Juana de Arco por su nombre de pila [...]. Jacques, y también Pierre, aunque en menor grado, se sentía como de otra especie, sin pasado, ni casa familiar, ni desván lleno de cartas y de fotos, ciudadanos teóricos de una nación imprecisa donde la nieve cubría los tejados mientras que ellos crecían bajo un sol fijo y salvaje [42].

Aunque la nación sea una invención colectiva, no toda la sociedad se ve implicada de igual forma en ella. Como recuerda Smith [43], el nacionalismo es siempre dirigido por grupos minoritarios, instruidos, que necesitan apoyarse en otros grupos sociales [44]. En los nacionalismos de raíz estatal éstos se vinculan de forma directa con la burocracia político-administrativa del Estado. En esa especie de triángulo mágico del nacionalismo, formado por "el sentimiento popular, los sueños de los intelectuales y las prácticas manipuladoras de los políticos" [45], son estos dos últimos los privilegiados, los que ocupan un lugar preponderante, sin olvidar que el objetivo de ambos es actuar sobre el primero. La idea de un nacionalismo popular, nacido espontáneamente del pueblo, es, quizás, uno de los mitos más extendido y más falso de los muchos que acompañan a la ideología nacionalista. La nación es siempre una codificación de las clases cultivadas, nunca una emanación espontánea de las clases populares.

La diferenciación social permite encuadrar el desarrollo de la idea de nación en el marco más amplio de uno de los episodios claves de la historia moderna europea, la desaparición de las culturas tradicionales y su sustitución por una cultura homogénea, basada en supuestos valores universales. Episodio que posee, tal como recuerda Fontana, un claro matiz de conflicto social: "es la lucha de los sectores dominantes por eliminar esta especificidad cultural y someter al conjunto de la población a una hegemonía de los valores pa-

tricios" [46], la imposición de los valores de las clases altas sobre los de las clases bajas; pero que acaba teniendo una lectura de tipo territorial, triunfo de los valores de las regiones más desarrolladas, burguesas y urbanas, sobre los de las zonas periféricas y marginales, fundamentalmente rurales y campesinas. El Estado, fruto a su vez de esta nueva racionalidad, se convertirá en la punta de lanza de esta suplantación de valores. Paradójicamente, la nación sería resultado de un proceso de universalización de valores, y no de particularización. Un proceso que comenzaría en el terreno religioso en los siglos XVI y XVII, cuando se produce de hecho la auténtica cristianización de las comunidades campesinas europeas, a raíz de la Contrarreforma, que, en el caso concreto del mundo católico, significó que, por primera vez en la historia del cristianismo, la Iglesia pudo disponer de curas de pueblo fabricados en serie de acuerdo con el ideal trentino: educados y castos. Esto supuso, al margen de otras consideraciones, la introducción en el corazón del mundo campesino de una persona, investida de un obvio prestigio, socializada en principios y valores distintos a los tradicionales, principios y valores que poco a poco irán calando en el resto de la comunidad rural. El proceso ha sido llevado a su fin con el desarrollo de los medios de comunicación de masas, especialmente la televisión, capaces de homogeneizar espacios socio-geográficos cada vez más amplios. Esta homogeneización no es neutra, supone la desaparición de unas culturas en beneficio de otras, la sustitución de unas formas de ver y entender el mundo por otras. Es posible que, por primera vez en la historia de la humanidad, la mayoría de los habitantes del planeta no seamos ya, desde el punto de vista cultural, herederos de nuestros abuelos sino de la televisión.

En este último sentido una nación es una forma de identidad colectiva, específicamente moderna, causa y consecuencia de la ruptura de las viejas formas de identidad características de las sociedades tradicionales. Pero, también, arrastrada por la velocidad del cambio histórico, la nación se ha convertido a su vez ella misma en una de estas culturas tradicionales en trance de desaparición.

---

[1] Hobsbawm, E. J., *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Barcelona, 1991, p. 4.

[2] Recalde, J. R., *La construcción de las naciones*, Madrid, 1982, p. 3.

[3] Hegel, G., *Fenomenología del espíritu*, Madrid, 1966.

[4] Para un análisis de las contradicciones de las élites europeas en torno a la idea de nación en relación con Europa, véase Connor, W., "Europeos y nacionalistas", *Revista de Occidente*, 161, 1994, pp. 81-86.

[5] Smith, A., *Las teorías del nacionalismo*, Barcelona, 1976.

[6] Algunos de los estudios más recientes y significativos sobre el nacionalismo: Anderson, B., *Imagined communities: reflections on the origins and spread of nationalism*, Londres, 1983; Armstrong, J., *Nations before nationalism*, Chapel Hill, 1982; Breuilly, J., *Nacionalismo y Estado*, Barcelona, 1990; Gellner, E., *Naciones y nacionalismo*, Madrid, 1988; Greenfeld, L., *Nationalism: Five roads to modernity*, Cambridge, Mass., 1992; Habermas, J., "Citizenship and national identity: some reflections on the future Europe", *Praxis International*, 12, 1992-1993, pp. 1-19; Hobsbawm, E. J., ed., *The invention of tradition*, Cambridge, 1983; Hroch, M., *Social preconditions of national revival in Europe*, Cambridge, 1985; Ignatieff, M., *Blood and belonging: Journeys into the new nationalism*, Londres, 1994; Smith, A., *Las teorías del nacionalismo*, *ob. cit.;* Smith, A., *The ethnic origins of nations*, Oxford, 1986; Smith, A., *National identity*, Harmondsworth, 1991; Wilterdink, N., "An examination of european and national identity", *Archives Européennes de Sociologie*, 34, 1993, pp. 119-136; …

[7] Valery, P., *Oeuvres Completes*, París, 1988, II, p. 934.

[8] Para algunos ejemplos de este planteamiento, véanse, entre otros, Anderson, B., *Imagined communities: reflections on the origins and spread of nationalism*, *ob. cit.;* y Gellner, E., *Naciones y nacionalismo*, *ob. cit.*

[9] Para los aspectos generales de este problema, véase Pérez-Agote, A., *La sociedad y lo social. Ensayos de sociología*, Bilbao, 1989, especialmente el capítulo IV, "El problema sociológico de la eficacia social de las ideas y su reflejo metodológico".

[10] Marienstras, E., *Nous le peuple. Les origines du nationalisme americaine*, París, 1988, p. 7.

[11] La interpretación del nacionalismo como un fenómeno moderno es algo ampliamente aceptado en la historiografía más reciente, véase, especialmente, Anderson, B., *Imagined communities: reflections on the origins and spread of nationalism*, *ob. cit.;* Hroch, M., *Social preconditions of national revival in Europe*, *ob. cit.* —éste con matices—; Hobsbawm, E. J., *Naciones y nacionalismo desde 1780*, *ob. cit.;* y, sobre todo, los diferentes estudios del gran teórico de la modernidad del nacionalismo, E. Gellner, además de los ya citados, "L'avvento del nazionalismo e la sua interpretazione. I miti della nazione e della clase", en Perry Anderson, ed., *Storia d'Europa*, Turín, 1993. Incluso para algunos autores no sólo el concepto de nación, sino la todavía más difusa idea de un destino compartido sería muy posterior a lo que comúnmente se cree; el libro clásico sobre este sorprendente hallazgo es el de Eugen Weber *Peasants into frenchmen. The modernization of rural France, 1870-1914*, Londres, 1979. Las únicas excepciones significativas a esta interpretación "modernista" del concepto de nación serían Armstrong, J., *Nations before nationalism*, *ob. cit.;* O'Brien, C. C., *GodLand: reflections on religion and nationalism*, Cambridge, Mass., 1988; y Smith, A., *The ethnic origins of nations*, *ob. cit.*

[12] Esta confluencia en el nacionalismo de los intelectuales, huérfanos de religión, y los habitantes de las ciudades, huérfanos de comunidad, ha sido analizada en el caso de Alemania por Mack Walter, quien destaca la identificación en la retórica nacionalsocialista de "los anhelos de los intelectuales por la comunidad nacional y los valores parroquiales de los habitantes de las pequeñas ciudades" (Walter, M., *German home towns: community, State and general estate, 1648-1871*, Londres, 1971, p. 427).

[13] Deutsch, K. *Nationalism and social communication*, Nueva York, 1966.

[14] Doob, L., *Patriotism and nationalism*, Londres, 1964; Kedourie, E., *Nationalism*, Londres, 1960; y Kedourie, E. (ed. e introducción), *Nationalism in Africa and Asia*, Londres, 1971.

[15] Citado por Borges, J. L., *Obras Completas*, Barcelona, 1989, p. 164.

[16] Para el desarrollo de este concepto, véase Anderson, B., *Imagined communities: reflections on the origins and spread of nationalism*, *ob. cit.*

[17] Giner, S., "Religión civil", *Revista de Investigaciones Sociológicas*, 61, 1993, p. 38.

[18] Hayes, C. J. H., *El nacionalismo, una religión*, Méjico, 1966, p. 20.

[19] Seton-Watson, H., *Nations and States. An enquiry into the origins of nations and the politics of nationalism*, Londres, 1977.

[20] Nisbet, R. A., *The quest for community*, Nueva York, 1973, p. 164.

[21] Mann, M., "El nacionalismo y sus excesos: una teoría política", *Debats*, 50, 1994, p. 45.

[22] Hroch, M., *Social preconditions of national revival in Europe*, *ob. cit.* Hroch habla en realidad del nacionalismo de las naciones pequeñas, el que él estudia, por oposición al de las naciones grandes, pero, en la práctica, el criterio de diferenciación que emplea es la carencia o no de Estado, no el tamaño; sólo así se explica el que los daneses sean considerados —p. 8 de su estudio— una nación grande.

[23] Para los diversos "husos horarios" del nacionalismo en Europa, véase Gellner, E., *Encuentros con el nacionalismo*, Madrid, 1995, pp. 45-47.

[24] Para un desarrollo más amplio de esta idea, ver Hall, J., *Poderes y libertades*, Barcelona, 1988. Para un análisis global del funcionamiento del sistema, Hinze, O., "Military organization and the organization of the State", en Gilbert, F., ed., *The historical essays of Otto Hintze*, Princeton, 1975; y Tylly, Ch., *Coerción, capital y los Estados europeos: 990-1990*, Madrid, 1992.

[25] Sandberg, L. G., "Ignorancia, pobreza y atraso económico en las primeras etapas de la industrialización europea: variaciones sobre el gran tema de Alexander Gerschenkron" en Núñez, C. E. y Tortella, G. (Compiladores), *La maldición divina. Ignorancia y atraso económico en perspectiva histórica*, Madrid, 1993.

[26] Para un desarrollo más amplio de esta idea, véase Tilly, Ch., *Coerción, capital y los Estados europeos: 990-1990*, *ob. cit.*

[27] Para este último caso véase Burke, P., *La fabricación de Luis XIV*, Madrid, 1995.

[28] North, D. C., "The theoretical tools of the economic historian", en Kindelber, Ch., y Tella, G. di (Compiladores), *Economics in the long view. Essays in honour of W. W. Rostow*, Nueva York, 1982, vol. I, pp. 15-27.

[29] El término "étnico" está utilizado aquí en un sentido completamente laxo, a falta de otro mejor. En realidad habría que hablar más de grupo social que se atribuye, se inventa, una serie de rasgos que definen a una comunidad, aspectos que, con harta impropiedad, podemos definir como étnicos, como etnia mítica más que real.

[30] Dimaras, A., "The central government and the formulation of educational policy in Greece in the early XIXth century", en Frijhoff, W. (Compilador), *L'Offre d'École. Éleménts pour une étude comparée des politiques éducatives au XIXe siècle*, París, 1983, p. 76.

[31] Para un estudio de la construcción nacional española a partir de la historiografía, véase Cirujano Marín, P., Elorriaga Planes, T. y Pérez Garzón, J. S., *Historiografía y nacionalismo español (1834-1868)*, Madrid, 1985.

[32] La preferencia por uno u otro medio de expresión artística está determinado por el momento álgido en que tuvo lugar el proceso nacionalizador, literatura y pintura para los casos español, inglés y francés, ópera para los italianos y alemanes, cine para el norteamericano, etc.

[33] Hayes, C., *Essays on nationalism*, Nueva York, 1928, p. 67.

[34] Sobre la, por otra parte discutible, interpretación de Shennan en torno al primer Estado renacentista, véase Shennan, J. H., *The origins of the modern european State*, Londres, 1974, pp. 11 y ss.

[35] Geertz, C., *Negara: the theater State in nineteenth-century Baly*, Princenton, 1980.

[36] No debe ser casual que sea justamente en el siglo XVII cuando el término "cristiandad" sea definitivamente reemplazado por el más neutro, en la época, de "Europa".

[37] Colley, L., *Britons: forging the nation 1701-1837*, New Haven, 1992, p. 18.

[38] Citado por Brown, J. y Elliott, J. H., *Un palacio para el rey. El Buen Retiro y la corte de Felipe IV*, Madrid, 1981, p. 198.

[39] Blas Guerrero, A. de, *Nacionalismo e ideologías políticas contemporáneas*, Madrid, 1984, p. 85.

[40] No es casual que el término "nación", obsesivo en la literatura política de los primeros años de la Revolución Francesa, evoque, en el lenguaje de los revolucionarios, la idea de una comunidad mística de ciu-

dadanos prácticamente indistinguible de la de la Iglesia como cuerpo místico de Cristo.

[41] Shafer, B. C., *Faces of nationalism*, Nueva York, 1974, pp. 97-98.

[42] Camus, A., *Le premier homme*, París, 1994, pp. 190-192.

[43] Smith, A., *Las teorías del nacionalismo, ob. cit.*

[44] Para la diferente implicación de los grupos sociales en la construcción de la nación, Coakley, J. (ed.), *The social origins of nationalist movements*, Londres, 1992; y Hroch, M., "Social and territorial characteristics in the compositión of the leading groups of national movements" en Kappeler, A. (ed.), *Comparative studies on government and non-dominants ethnic groups in Europe. 1850-1940*, IV, Darmouth, 1992.

[45] Hall, J., "Nacionalismos: clasificación y explicación", *Debats*, 46, 1993, p. 95.

[46] Fontana, J., *La historia después de la historia*, Barcelona, 1992, p. 109.

2. El concepto de identidad nacional

La conciencia de una identidad grupal, de diferenciación entre un "ellos" y un "nosotros", quizás sea tan antigua como la propia conciencia social. Toda percepción del "otro" como diferente, ya sea por aspecto físico, forma de vestir, religión, idioma, etc., conlleva la idea de un "nosotros" más o menos estanco, de una identidad colectiva. Es incluso probable que no haya existido nunca en la historia de la humanidad grupo humano alguno que no haya sentido la necesidad de distinguirse de otros grupos mediante el uso de un nombre colectivo —a veces reservándose para sí mismos el término "los hombres"—, asumiendo que sus miembros tienen, por definición, más en común entre sí que con los integrantes de otros grupos. Pero la conciencia de identidad nacional, de pertenencia a una nación, a diferencia de los sentimientos tribales o xenófobos, con los que, sin duda, está relacionado, no parece haber existido hasta épocas relativamente recientes, sus orígenes no se remontarían más allá de la Edad Media, y eso forzando al límite el sentido del concepto de identidad nacional. Incluso en nuestros días, se po-

dría afirmar que una amplia mayoría de la población mundial no experimenta ningún tipo de fidelidad nacional. Estamos ante un sentimiento claramente delimitado en el tiempo y en el espacio: Europa, al menos en sus orígenes, y a partir de los siglos XV y XVI. Como afirma E. H. Carr en su ensayo *Nationalism and after*:

> La nación no es una entidad definida y claramente reconocible; no es universal. Está referida a ciertos periodos de la historia y a ciertas partes de mundo. Hoy, en el momento de mayor conciencia nacional de todas las épocas, se podría afirmar que una amplia mayoría numérica de la población del mundo no siente fidelidad a ninguna nación [47].

Lo novedoso no sería la necesidad de una identidad grupal, que parece congénita en nuestra especie, sino la plasmación, en un tiempo histórico y geográfico concreto, la Europa moderna en torno a los siglos XVII y XVIII, de esta necesidad en un complejo artefacto político-cultural que conocemos con el nombre de nación, cuyo carácter excluyente le lleva a convertirse en la forma de identidad colectiva por antonomasia y casi única. Esto no significa, por supuesto, una creación *ex novo*. La nación moderna hunde sus raíces en comunidades de siglos anteriores, es el resultado de un largo proceso de formación, cuyo origen habría que retrotraer, en líneas generales, hasta el medievo. Idea ésta no compartida ni por los "primordialistas", para los que la nación existiría, bajo distintos nombres, desde siempre [48]; ni por los "modernistas", para los que la nación sería un producto, exclusivamente, de la historia moderna [49].

El uso del término en su acepción actual es muy reciente. En su origen, tiene el sentido de descendencia o estirpe [50], con un marcado carácter biológico, aunque no exclusivo

—se puede hablar de la nación de los labradores o de los soldados—, y exento de cualquier connotación jurídica o política. La nación aparece como una entidad natural, cuyas relaciones con el ejercicio del poder, a diferencia de lo que ocurrirá posteriormente, son nulas. La primera vez que el término nación es utilizado para referirse a comunidades socio-jurídicas y no naturales, aunque conviviendo con el sentido de carácter biológico, es en la baja Edad Media, en los sínodos de la Iglesia, a los que los obispos acuden agrupados por naciones que se corresponden con demarcaciones territoriales, generalmente antiguas provincias romanas, que adquieren así un carácter jurídico-administrativo.

Posteriormente, el término comienza a ser utilizado para referirse a comunidades con un cierto sentido político, aunque todavía muy difuso. Covarrubias, en su *Tesoro de la lengua castellana o española*, publicado en Madrid en 1611, dice de nación que "vale reino o provincia extendida, como la nación española", con lo que parece reducir el término a un sentido estrictamente geográfico, relacionado con la mayor o menor extensión del territorio a que se aplica. Para el *Diccionario de la Real Academia Española*, hasta la edición de 1884 y en la misma línea que Covarrubias, nación es "la colección de los habitantes en alguna provincia, país o reino". Sólo a partir de la edición de ese año adquiere carácter político y pasa a significar "Estado o cuerpo político que reconoce un centro común supremo de gobierno" y "territorio que comprende, y aun sus individuos, tomados colectivamente, como conjunto" [51]. Lo mismo ocurre en los demás idiomas europeos, en los que hasta el siglo XIX el término será utilizado predominantemente en el sentido de estirpe, grupo étnico o territorio extenso, sin mayores connotaciones políticas [52].

Incluso en el siglo XIX, el siglo de las naciones y el nacionalismo, el término nación seguirá manteniendo una gran ambigüedad semántica, mezclando criterios lingüísticos, étnicos, políticos, etc. Lo que no impide que la nación tenga una clara proyección jurídico-política al transformarse en la fundamental fuente de legitimidad del Estado moderno. Para el primer nacionalismo romántico, el que cristaliza en torno a las doctrinas de Herder, la nación es un hecho cultural del que se derivan consecuencias políticas. La nación es definida como una entidad cultural impelida a actuar como entidad política. La cultura se convierte en la base esencial, y única, de la diferenciación nacional. Lo que define una nación es la existencia de una cultura nacional, de una forma específica y única de entender y percibir el mundo natural y social; cultura nacional que se mostraría al individuo con un carácter imperativo, lo que significaba,

> no sólo que cada cultura, cada individualidad, tiene un valor incomparablemente único, sino también que se nos ha impuesto el deber de cultivar nuestras propias cualidades peculiares y no mezclarlas o confundirlas con otras [53].

Ante las dificultades que entrañaba una definición precisa del concepto de cultura, la tendencia fue reducirla a su plasmación lingüística: forman parte de la misma cultura, y por lo tanto de la misma nación, los hablantes de un mismo idioma. Identificación entre idioma y cultura que se vio facilitada por el convencimiento, ya expresado por Herder en su *Ensayo sobre el origen del lenguaje*, de que la lengua no era sólo un mero vehículo de expresión de pensamiento, sino también elemento básico en la formación de este pensamiento, lo que la convertía de inmediato en límite y frontera de toda forma de cultura. Así para el filólogo alemán Richard Böckh la len-

gua era el único indicio de nacionalidad significativo, lo que le lleva a considerar como alemanes a todos los germano-hablantes, al margen de su lugar de residencia y también, lo que es más llamativo dada la evolución posterior del nacionalismo alemán, al margen de su raza y cultura. Para Böckh, ya que el yiddish era un dialecto germánico, los judíos askenazis eran alemanes.

Esta idea de la nación definida por la lengua plantea desde sus orígenes múltiples problemas. De hecho, ya en el nacimiento de una de las primeras naciones "modernas", los Estados Unidos de América, a los colonos norteamericanos fundadores de la Unión el elemento idiomático les pareció tan irrelevante que ni siquiera fijan un idioma nacional para la nueva nación. Los ejemplos que muestran cómo la existencia de un idioma común no significa necesariamente una identidad nacional común se multiplican. Uno de los más dramáticos es el de la antigua Yugoslavia. En principio la idea de agrupar en una misma "nación", de considerar una sola nación, a todos los eslavos del sur, un complejo conjunto étnico-religioso-cultural de diferentes pueblos, pero con un idioma común, el serbocroata —hablado en Serbia, Croacia, Bosnia-Herzegovina y Montenegro— o estrechamente emparentado con aquél, el esloveno —Eslovenia— parecía, dentro de estos criterios nacional-lingüísticos, bastante razonable. Pero la posesión de un idioma común, tal como muestran los sangrientos hechos posteriores, resultó ser un elemento de cohesión extremadamente débil frente a otras imágenes mentales más arraigadas en el imaginario colectivo, como pudieran ser, en este caso concreto, la religión, la raza o la historia.

El ejemplo yugoslavo, aunque llamativo por su dramatismo, no es único. Ahí está el de norteamericanos, irlandeses e

ingleses, por no hablar de las múltiples naciones hispano-hablantes, para mostrar cómo en muchos casos el idioma puede ser un elemento de identificación nacional completamente marginal. Cabría, incluso, plantearse hasta qué punto, aun dentro de un mismo Estado, el hecho de hablar un mismo idioma supone una misma identidad nacional. Los casos de los irlandeses de habla inglesa, antes de la independencia de Eire, y el de los irlandeses católicos de Irlanda del Norte, en la actualidad, son suficientemente claros al respecto.

En otras ocasiones, aun siendo muy visibles las diferencias lingüísticas, se pueden observar otro tipo de similitudes de no menor importancia desde el punto de vista cultural: formas de vida, historia, instituciones, etc., que pueden cimentar una unidad nacional estable, con un sentimiento de comunidad extremadamente sólido. Suiza sería el ejemplo más obvio.

Por último, los idiomas y grupos lingüísticos son tan ambiguos en su diferenciación, al menos, como las distinciones étnicas, de forma que el único criterio objetivo para determinar la existencia de un idioma diferente, y por lo tanto de una nación diferente, sería, en muchos casos, la conocida y cínica afirmación de que un idioma es un dialecto con un ejército detrás.

Incluso desde una perspectiva estrictamente científica, y ateniéndonos a la definición de Saussure de la lengua como un sistema coherente en sí mismo, el problema es enormemente complejo. Todos los grandes idiomas modernos, quizás salvo el esperanto, son un sistema de sistemas —de alguna forma todos somos políglotas—, con variaciones en el espacio (dialectos regionales), en el tiempo (evolución histórica de los idiomas), en la sociedad (dialectos sociales) e, incluso, en la situación concreta de cada hablante. En este *con-*

tinuum espacio-socio-temporal, ¿donde está el límite? ¿En qué momento el latín "degradado" de los montañeses del norte de España dejo de ser latín —suponiendo que lo fuese alguna vez— y pasó a ser castellano? La respuesta obvia parecería ser que a partir del momento en que la comunicación dejase de ser factible con otros latino-hablantes y por el contrario fuese posible con los castellano-hablantes actuales. Pero la realidad es que este límite es una mera ficción, no existe una comunicabilidad perfecta, existen grados de comunicación, o de incomunicación, como puede comprobar cualquier hispanohablante que intente entenderse, sin conocer los idiomas respectivos, con un italiano y con un ruso. Esto es así incluso dentro de grupos con una aparente e indiscutible unidad lingüística: el poema del *Mío Cid* puede ser perfectamente comprensible para un castellano-hablante madrileño de un determinado estrato cultural —el autor del poema y el hipotético lector hablarían el mismo idioma— pero perfectamente incomprensible para otro castellano-hablante madrileño de un estrato cultural diferente. El autor del poema y el, éste más, hipotético lector, ¿no hablarían ahora el mismo idioma? ¿Pero sí ambos lectores?

La realidad es que una parte significativa de los grandes idiomas nacionales de Europa mantienen una relación con la nacionalidad justamente inversa a la que preconizan los nacionalistas: es la entidad política de la nación, el Estado en sentido amplio, la que crea o inventa un idioma a su medida, elevando uno de los dialectos existentes a la categoría de idioma nacional y convirtiéndolo, posteriormente, en base y fundamento de la nacionalidad. Una vez que un "dialecto" es convertido en "idioma", o mejor percibido como idioma por sus usuarios, se desencadena un proceso expansivo, una especie de círculo vicioso, o virtuoso, depende de la perspec-

tiva, que tiende a avalar su condición de idioma: aumento del prestigio= aumento de los campos de uso= necesidad de perfeccionamiento del idioma= mayor formalización sintáctica y aumento de la riqueza léxica= idioma más rico= crecimiento del número de usuarios= desarrollo del prestigio. Obviamente el proceso será justamente el contrario en el caso de idiomas o dialectos no elevados a la categoría de lenguas nacionales. No es el idioma el que hace la nación, sino el Estado-nación el que hace los idiomas nacionales. Esto ya lo supo ver Kautsky, aunque para él fueran los comerciantes los protagonistas principales y no el Estado, quien, en contra de uno de los mitos románticos por excelencia, especialmente activo en la época en que le tocó vivir, el de la lengua como factor originario que proporciona a un pueblo sus señas de identidad, mantuvo justamente la tesis contraria: la lengua nacional como resultado del proceso de transformación de un orden tradicional en un orden nacional. La lengua nacional sería la lengua de los comerciantes, que habría desplazado tanto al latín como a otras lenguas y dialectos, creando así "una lengua nacional frente al dialecto de los distritos" —palabras de Kautsky—, mediante la cual sería posible construir una literatura y un arte nacionales. La única objeción que cabría ponerle a Kautsky es su sobrevaloración del papel de los "comerciantes" y no hacer referencia a la importante función en la configuración de una lengua nacional, al menos en aquellas naciones de raíz estatal, del Estado y los funcionarios estatales. Otro factor de importancia capital, que Kautsky tampoco toma en consideración, en este proceso de "invención" de una lengua nacional, es el aumento de la alfabetización. En la fase de conflictos religiosos iniciada en Europa a principios del siglo XVI, tanto el protestantismo como la Contrarreforma hicieron aumentar la alfabetización

—como medio propagandístico— entre las clases medias, alfabetización que se lleva a cabo en lengua vernácula, pero no en toda lengua vernácula. Es una sola forma de lengua autóctona la que se extiende desde las comarcas originales a costa de otros dialectos y lenguas, creando así la ficción de una lengua nacional.

Los ejemplos históricos concretos que se pueden poner en apoyo de esta teoría son interminables. Cabría incluso afirmar que lo normal en los espacios político-administrativos premodernos, aquéllos previos a la hegemonía del Estado-nación como forma de organización política, es la ausencia de uniformidad lingüística, ya que ésta es, sencillamente, inconcebible en sociedades sin educación primaria obligatoria, salvo para una élite muy restringida. Sería el caso de Italia, donde, recién producida la unificación, y salvo las regiones —¿o naciones?— de Romagna y Toscana, apenas el 0,8% de la población hablaba el dialecto toscano, idioma nacional una vez que tuvo un ejército detrás [54]; el de Francia, donde todavía en 1863, después de varios siglos de historia común y de una violenta revolución sobre cuyo carácter jacobino y centralizador no cabe albergar muchas dudas, un 25% de la población no hablaba francés y casi la mitad de los niños en edad escolar tenían una comprensión reducida de la "lengua nacional" [55]; el de Hungría, donde en 1902 sólo una tercera parte de sus aproximadamente 12.000 municipios eran exclusivamente magiar-hablantes, el resto se repartía entre unos 4.000 municipios en los que se hablaban dos idiomas, 3.000 con tres, 1.000 con cuatro y unos pocos en los que se superaban los cinco idiomas por municipio [56]; el de Irlanda, donde el gaélico, a pesar de ser utilizado por un porcentaje despreciable de la población como lengua de comunicación, es considerado como lengua nacional; o, para poner un

ejemplo de "naciones sin Estado", del País Vasco, en el que se dan dos fenómenos enormemente reveladores de todo lo que se viene diciendo: se considera como elemento de identidad nacional clave un idioma hablado por menos de una cuarta parte de la población, y, además, este idioma ha debido previamente ser normalizado, inventado, el euskera batua, para poder ser utilizado como idioma nacional. Las instituciones vascas no estarían, de hecho, haciendo otra cosa que repetir el mismo proceso que, de forma menos nítida y más dilatada en el tiempo, han llevado a cabo todos los Estados con sus respectivos idiomas "nacionales" (proceso en el que habría que incluir la presión del poder político a favor de aquel idioma o variante dialectal considerado como nacional hasta conseguir la ansiada unidad lingüística). Lo relevante del caso vasco es que, al margen de que su contemporaneidad permite análisis actuales de procesos históricos desarrollados en espacios temporales mucho más dilatados, refleja de forma muy obvia como no es el idioma el que determina la nación. Es la creencia en la existencia previa de una nación con unas determinadas características lingüísticas la que determina cuál debe ser el idioma nacional, al margen del que realmente hablen los miembros de la nación. Los nacionalismos lingüísticos cuyo idioma "nacional" es minoritario en el interior de su propia nación se enfrentan a esta dramática paradoja recurriendo a una especie de interpretación justiciera de la historia: la lengua de la nación, y por ende la extensión de la nación misma, es la antigua lengua perdida, mejor si esta pérdida se puede atribuir a un enemigo externo. Interpretación que da origen a afirmaciones tan pintorescas como ésta del manifiesto del PNV con motivo del Aberri Eguna de 1992: "No entendemos al vasco que no ama su lengua, aun cuando la haya perdido". Dejemos de la-

do lo de "no entendemos", cada uno entiende lo que puede o lo que quiere. Pero, ¿cómo se puede perder, salvo que partamos de la negación del individuo como ente autónomo, algo que personalmente nunca se ha tenido? ¡¿Cómo alguien puede considerar "su" lengua una lengua que no habla y que nunca ha hablado?! Esta interpretación justiciera, al margen de una curiosa concepción organicista en la que el derecho de los muertos prevalece sobre el de los vivos, plantea un irresoluble problema lógico: dado que tanto los idiomas como las fronteras lingüísticas han estado sometidos a continuos cambios y mutaciones, ¿qué momento histórico concreto se toma como punto de referencia para definir la nación y la que debe ser su lengua nacional?, ¿hace un siglo?, ¿dos?, ¿mil años?, ¿por qué un siglo y no cinco? La cuestión está lejos de ser banal, pues en función de la respuesta que se le dé estaríamos definiendo fronteras nacionales diferentes e idiomas nacionales distintos en el interior de esas fronteras. Estaríamos incluyendo, o no, a Álava en la nación vasca; estaríamos considerando, o no, al árabe como el idioma nacional de los granadinos... y así hasta el absurdo más absoluto. Parece obvio que no se trata de un problema lingüístico sino de un problema de conciencia nacional.

Sin embargo, la idea de la lengua como elemento objetivo de definición nacional va a gozar de gran predicamento en la Europa romántica, particularmente entre los nacionalistas de naciones sin Estado, pero no sólo. No en vano la búsqueda de una singularidad cultural capaz de distinguir entre un "ellos" y un "nosotros" encontraba su mejor recompensa en unos hechos lingüísticos inmediatamente reconocibles y de innegables posibilidades a la hora de generar un sentimiento de solidaridad hacia dentro y de disimilitud hacia fuera.

En muchas ocasiones la lengua se solapa con la raza como elementos de identificación nacional, aunque la utilización de este último concepto, dado su desprestigio científico, sobre todo a partir de la Segunda Guerra Mundial, tiende a ser mucho más larvada. Esto no debe hacernos olvidar que el concepto de raza fue de uso habitual en los orígenes del nacionalismo [57], de hecho en toda la cultura europea del XIX, donde la utilización de categorías de análisis de tipo racial es harto frecuente —hay que tener en cuenta que, desde la perspectiva de los movimientos nacionalistas, las teorías raciales proporcionaban una base científica a la diferenciación nacional aparentemente mucho más sólida que la etérea especificidad cultural— [58]; que sigue formando un substrato ideológico importante en la cultura popular [59], donde la idea de que en esencia una nación es una comunidad que posee una identidad étnica está ampliamente extendida; que su rigor científico no es mayor ni menor que el del idioma, posee el mismo carácter coyuntural e histórico [60]; que en muchas ocasiones lo que se hace es sustituir, de forma vergonzante, el término raza por el moralmente más presentable de etnicidad; y, por último, que se tiende a establecer una relación muy directa entre ambos: la lengua es diversa porque es distinto el tronco racial de cada pueblo. Esta identificación entre raza e idioma alcanzó su máxima expresión en el nacionalismo alemán, siendo Schelegel quien más nítidamente expuso estas conexiones entre lengua y raza [61].

Raza, lengua y cultura, juntos o separados, han sido históricamente la base de cualquier definición objetiva de nación. Elementos que no permiten, sin embargo, una delimitación objetiva y racional del concepto de nación. La dificultad deriva, tal como se adelantó en la introducción, de

la imprecisión conceptual del término en sí. Como la mayoría de los mitos ideológicos —cabría incluso afirmar que como todos— el concepto de nación forma parte del campo de las creencias y no del de las ideas, campo en el que la imprecisión conceptual es prácticamente una necesidad ontológica, lo que, dicho sea de paso, no afecta para nada a su eficacia social. Esto explicaría la imposibilidad de establecer una definición, precisa y concreta, del hecho nacional y la necesidad de recurrir a percepciones subjetivas: la identidad nacional como una creencia colectiva de los individuos que componen la nación.

En esta línea de la identidad nacional como concepto subjetivo, Gellner, en *Naciones y nacionalismo*, da dos definiciones de nación, consideradas insuficientes por él mismo, pero que pueden servir de punto de partida. Según la primera, que podemos llamar cultural, ésta todavía "objetivista":

> Dos hombres son de la misma nación si, y sólo si, comparten la misma cultura, entendiendo por cultura un sistema de ideas y signos, de asociaciones y pautas de conducta y comunicación [62].

Suele haber, de hecho, un cierto consenso en considerar a la nación como una unidad cultural, y los temas culturales han adquirido una importancia cada vez mayor en el nacionalismo moderno. Aunque es, a este respecto, llamativo el escaso papel de los factores culturales en la creación de las nuevas naciones americanas, tanto en la parte iberoamericana como en la anglosajona. El problema es que las definiciones de cultura son, desde el punto de vista antropológico, como apunta el propio Gellner, "complicadas e insatisfactorias" [63], con lo que volveríamos a empantanarnos en el mismo problema de la lengua como elemento de definición nacional,

pero ahora a una escala superior. Los nacionalistas han solventado el problema recurriendo a identificar una cultura a partir únicamente de alguno de estos rasgos, seleccionando justamente aquéllos que no se solapan con los de otras culturas vecinas; desde la arquitectura hasta la danza, pasando por la gastronomía o las fiestas populares, cualquier elemento es válido para marcar esa especificidad nacional, siempre que determine diferencias; en caso contrario se considerará como algo foráneo y ajeno al ser nacional.

Para la segunda, la que podemos denominar como voluntarista,

> dos hombres son de la misma nación si, y sólo si, se reconocen como pertenecientes a la misma nación... Es ese reconocimiento del prójimo como individuo de su clase lo que los convierte en nación, y no los demás atributos comunes, cualesquiera que puedan ser, que distinguen a esa categoría de los no miembros de ella [64].

Definición muy cercana en su espíritu a lo escrito, ya en 1960, por Rupert Emerson [65], para quien la afirmación más simple, y da a entender que única, que puede hacerse de una nación es que es un conjunto de personas que sienten que son una nación, que se sienten miembros de un grupo humano al que atribuyen la categoría simbólica de nación. Definición que se incluiría dentro de una concepción voluntarista de la identidad nacional, que tradicionalmente se ha considerado como "francesa" o política, frente al nacionalismo germánico de tipo étnico-cultural, y que tendría su expresión más clara en Renan y su idea del plebiscito cotidiano [66]. Nacionalidad plebiscitaria que supone grupos humanos, definidos por el anonimato colectivo, miembros de una comunidad nacional sin grupos intermedios y a la que se pertenece de

forma voluntaria. Lo llamativo es que para llegar a esta situación sería necesario un proceso previo de ruptura de viejas identidades, basadas en la lengua, la raza o la cultura, es decir, de destrucción de los viejos conceptos de nación. Las explicaciones de Renan sobre cómo se produjo este proceso de uniformización cultural que permitió el nacimiento de las naciones modernas en Europa es poco convincente, pero esto no interesa aquí, como tampoco el hecho de que esta homogeneización cultural francesa, puesta por él como ejemplo frente a la heterogeneidad étnica y religiosa del imperio otomano, ejemplo de no nación, no era tan completa en esa época como él quiere hacer ver. No habría sido demasiado difícil considerar también a Francia como un imperio y no como una nación [67]. La idea de nación en Renan supondría, llevada a sus últimas consecuencias, el rechazo de lo que habitualmente entendemos como nación y, sobre todo, de lo que el nacionalismo cultural entiende por nación. Pero sólo de forma aparente, en la práctica este plebiscito cotidiano se ejerce dentro de entidades que previamente se reconocen a sí mismas como unidades colectivas culturales, se ven a sí mismas como naciones culturales, y con respecto a las cuales se genera un claro sentimiento de pertenencia y de emotividad. No es tanto la ruptura de viejas identidades como la conversión de alguna de éstas en hegemónica. De hecho, el plebiscito cotidiano de Renan habría que verlo más como una elección determinada por la propia cultura a la que se pertenece. Es, salvo casos especiales, más una fatalidad que una elección.

Puede usarse el término nación en un sentido cercano al de Renan, de unidad colectiva que se reconoce a sí misma como nación, de conjunto de personas que sienten que son una nación, definición tautológica pero que permite una gran flexibilidad de análisis. Sin embargo es necesario tener

en cuenta que en este verse a sí misma como nación suele estar implícita la idea de que se posee una misma cultura, una misma raza o se comparte un mismo territorio; o, de forma más abstracta, un componente cognoscitivo de existencia del grupo como tal. No hay que olvidar que en este reconocerse como miembro de una nación subyace la idea de una realidad objetiva, definida en términos esencialistas: la nación es el conjunto de todos los individuos que tienen determinadas características, determinada "cultura", diríamos. Realidad objetiva que adquiere un carácter intemporal, puesto que los rasgos que definen a la nación son inmemoriales, más allá del tiempo y del espacio, que siguen siendo propios del grupo, aun en el caso de que determinados miembros no los posean en la actualidad. Ejemplo prototípico de esto sería el del nacionalismo vasco, que, como se ha dicho más arriba, hace del euskera el elemento central de la nación vasca; a pesar de que la mayoría de los vascos actuales no posean esta lengua, en términos nacionalistas "la han perdido". Es obvio que sólo serán vascos verdaderos si la recuperan. No es menos obvia la arbitrariedad que esta definición entraña, pero en todo caso es un buen ejemplo de este carácter "objetivo" e intemporal que el concepto de nación asume en la práctica [68].

La conciencia de la propia especificidad cultural introduce un matiz interesante en esta definición voluntarista, ya que si uno es hijo de su cultura, ésta acaba por tener rasgos tan determinantes como los de la raza o la sangre, aunque con una diferencia importante: la imprecisión del concepto de cultura permitiría justificar identidades nacional-culturales en número prácticamente infinito. Diferencia, por otra parte, más aparente que real: en la práctica cualquier población puede ser dividida "étnicamente" de diferentes maneras; en muchos casos las divisiones étnicas son meras divisio-

nes culturales. Lo que vendría a confirmar la idea de las naciones, no como realidades objetivas, sino como invenciones colectivas, como adscripciones subjetivas. Por supuesto que no es ésta la visión de los diferentes nacionalismos, para los que la cultura nacional es una realidad objetiva, una "comunidad de destino" en palabras de Otto Bauer, uno de los primeros marxistas en aceptar la existencia de realidades nacionales. Todos los rasgos diferenciales de carácter objetivo que pueden definir una nación: lengua, costumbres, raza... resultan inermes hasta el momento en que son asumidos como tales por la propia comunidad.

Percepción que, para ser operativa, no debe quedarse en la mera proyección subjetiva de unas diferencias más o menos objetivas, sino que tiene que asumir un carácter colectivo, de aquí la importancia en el desarrollo de una identidad nacional de los mecanismos de producción y reproducción de la conciencia social: élites intelectuales, sistemas de enseñanza, medios de comunicación de masas, hitos históricos, mitos, símbolos, rituales de cohesión...

El origen de estas unidades colectivas, según los propios nacionalistas, habría que buscarlo en la historia, que en un proceso lento pero inexorable de adaptaciones geográficas, mezclas étnicas —en otros casos pureza racial— y experiencias históricas iría forjando el alma de los pueblos. Pero subyace siempre una cierta idea de perennidad ahistórica que tiende a prolongar las raíces de la nación en la noche de los tiempos y a considerarlas tanto entidades naturales como históricas. Las historias nacionales tienden, de hecho, a incluir como propias épocas muy anteriores al nacimiento de esa nación. La nación parece prolongarse más allá del tiempo y la historia; corolario lógico que reafirmaría su carácter objetivo, al margen de la voluntad individual. El paradigma básico de

lo nacional es de tipo orgánico: "La nación es una planta de la naturaleza" llegará a escribir Herder en su *Filosofía de la Historia*. Argumento que descansa, en último lugar, en una metáfora de cuerpo vivo, crecido en el tiempo y en el espacio, histórico y cambiante, pero fiel a su propia mismidad. Concepción que aboca, necesariamente, a la personalización de la nación. La nación es una persona en la que se funden la naturaleza y la historia, y reacciona como un individuo, es feliz y desdichada, triunfa y fracasa [69]. Carácter personal que contribuye a darle ese aspecto cálido del que habla Hayes [70].

El carácter "natural", primordialista, de la nación, es el eje central de la mayor parte, por no decir de todas, las ideologías nacionalistas, incluidas las basadas en naciones políticas. Así, por poner algunos ejemplos, el historiador y nacionalista checo Palacky oponía las sociedades libres y naturales eslavas a la artificiosidad de las conquistas magiares y alemanas; Fichte, en su intento de purificar la lengua alemana, lo que preconiza es una vuelta al alemán natural, libre de influencias extranjeras; Jomo Kenyatta defenderá la circuncisión de los kikuyu por considerarla algo natural frente a la artificiosidad de las influencias europeas, y así un largo etcétera. Es difícil entender por qué la guerra, la conquista, la no circuncisión y los latinismos deben ser considerados fenómenos antinaturales, desde un punto de vista histórico y sin entrar en juicios morales, ni tampoco por qué estas supuestas entidades naturales se fosilizan como tales en un momento de su historia que deviene en un estado natural, frente a otras que se consideran antinaturales. Pero la oposición entre lo natural y lo antinatural es un ingrediente central de la ideología nacionalista, hasta el punto, sorprendente en un momento en que los nacionalismos culturales parecen hegemónicos, que para uno de los padres fundadores de las mo-

dernas ideologías nacionalistas, el alemán Herder, la cultura hace los Estados, pero no las naciones, las naciones las hace la naturaleza.

La idea de perennidad remite, en último término, a una visión consanguínea [71]. Se es miembro de tal nación porque se desciende de ancestros comunes, porque se forma parte de un mismo grupo étnico. A lo largo del siglo XIX los conceptos de raza y nación tienden a utilizarse como sinónimos; el desprestigio posterior de las teorías racistas ha limitado el uso de la palabra raza, aunque en la aceptación común de rasgos nacionales hereditarios sigue subyaciendo esta visión racial [72]. Todo el universo mental de la nación descansa, además de en una metáfora orgánica, en otra de tipo familiar: la patria, derivada del "pater" latino; la madre patria, esa especie de incongruencia semántica pero de inequívoco carácter totalizador; el propio término de nación, etc. Algo que aparece todavía mucho más claro en los pueblos primitivos, cuya identidad colectiva se articula en la existencia de un antepasado común. Para las grandes naciones modernas, cuya idea de nacionalidad es más geográfica que sanguínea, la identificación de antepasados es siempre difícil: los antepasados son tanto los conquistados como los conquistadores, tanto los grupos sociales dominantes como los dominados. La solución a este dilema sigue estrategias diversas: mantener una idea de antepasados colectivos, la historia de la nación como una historia de los ancestros de esa nación, y seguir por lo tanto con la metáfora familiar; seleccionar unos antepasados y rechazar otros (Viriato es español, los romanos no; Cuauhtémoc es mejicano, Hernán Cortés no,...); y descartar toda división interna dentro del grupo nacional. Y me estoy refiriendo, por supuesto, al plano de las creencias. Esta idea de filiación genética puede ser completamente ficticia, lo que no

evitará que sea operativa. Incluso en el caso de una tribu, y contrariamente a lo que se tiende a pensar, sus miembros saben a menudo que son ficticias, lo que no impide su eficacia integradora. Por lo demás, este biologicismo conceptual del término nación ofrece la ventaja añadida de convertir el sentido de pertenencia al grupo nacional, y frente a todas las demás formas de identificación colectiva —posiblemente con la única excepción de las relaciones madre-hijo—, en un sentimiento natural, no de definición social, lo que, entre otras cosas, favorece su preeminencia frente a otras formas de identidad colectiva.

El carácter étnico es más discutible en el nacionalismo voluntarista de tipo político, el surgido en torno a las revoluciones francesa y americana, y que para simplificar llamaremos de modelo francés. En los Estados Generales convocados en 1789, el Tercer Estado rompe con el concepto anterior de nación y se considera excluido de la nación política, tal como había sido entendida anteriormente, distinguiendo las libertades de la nación legal, basadas en privilegios históricos que se rechazaban expresamente, de las de la nación real, fundadas en el derecho natural. La Asamblea nacional culmina el proceso declarando a la nación real como la única fuente de poder legítimo. Tanto para la Asamblea como para la posterior Constitución de 1791 quedaba claro que la idea de nación no se refería a un grupo especial de personas con una identidad cultural propia, sino a un grupo de ciudadanos con una humanidad común. Para los hombres que hicieron la Revolución, la nación era una categoría político-administrativa, un agregado de individuos capaces de participar en la vida política común. El concepto básico de la Revolución Francesa no era el de francés, sino el de ciudadano. Es significativo, a este respecto, que David, el pintor de la Revolución por ex-

celencia, sea autor de numerosos cuadros de tema histórico, pero no de historia de Francia, sino de historia de la humanidad y sus valores cívicos. Una humanidad que se plasma en las virtudes de la Roma republicana —*Juramento de los Horacios, Las Sabinas*—; de Esparta —*Leonidas en las Termópilas*—; o de figuras contemporáneas —*Marat muerto*—. Pero no lo es menos el que pocos años más tarde, reflejo de los nuevos tiempos, Napoleón escriba a su hermano Luciano declarándole que asume la legitimidad de Francia desde Carlomagno a Luis XIV. En este cambio, en el corto periodo que va de los albores de la Revolución a Napoleón, se plasma el camino recorrido desde un nacionalismo totalmente voluntarista a otro marcado por la historia y la cultura, heredero de una determinada imagen histórica de Francia.

Incluso en la propia gestación de la idea de nación en el periodo revolucionario se pueden apreciar vagos rasgos étnico-culturales. Sieyes, en su panfleto sobre el Tercer Estado [73] acepta la existencia de una nación francesa que identifica con el Tercer Estado y que en última instancia parece previa a la voluntad de los individuos. Incluso se hace eco de una idea, ampliamente extendida en el siglo XVIII, que veía en los nobles a los descendientes de los francos y al Tercer Estado de los galos, "Todo franco fue gentilhombre, todo galo fue plebeyo, siendo los nobles descendientes de los francos", escribirá Boulainvilliers [74]. Sieyes no se detiene mucho en ella, de hecho no parece tomarla demasiado en serio, pero no deja de ser curioso que su conclusión sea que sólo el Tercer Estado es la nación, es decir, los herederos de un único grupo étnico, y que la Revolución sólo venía a devolver a sus legítimos dueños, o sea, los galo-romanos autóctonos, subyugados por los guerreros francos de origen germánico, lo que les correspondía, mientras los nobles re-

tornaban a sus bosques originarios. En el caso de Sieyes esta técnica de exclusión que supone apartar del cuerpo nacional a todos los poseedores de privilegios, que además se consideran a sí mismos francos frente a los galos plebeyos, habría que situarlo en un contexto histórico de lucha política, por lo que no deja de tener un cierto carácter retórico. El concepto de nación en Sieyes sería "la expresión ideológica de una situación histórica concreta" [75]. Gobineau irá mucho más lejos y hablará de los "orgullosos galos de cabeza redonda".

No se deben exagerar estas tendencias, dado el carácter universalista de la Revolución Francesa, que parece obvio en la medida en que se puede elegir ser francés. Pero tampoco hay que olvidar que el cuerpo al que la gente elegía pertenecer era claramente el de un Estado-nación particular, con rasgos étnicos-culturales claramente definidos, y que nadie pone en cuestión; así como que un número significativo, de jacobinos no mostraba ninguna confianza hacia aquellos que no habían aprendido francés.

> Hemos observado que el dialecto llamado bajo bretón, el dialecto vasco y las lenguas alemana e italiana han perpetuado el reino del fanatismo y la superstición, reverenciando la dominación de sacerdotes y aristócratas, y favorecido a los enemigos de Francia [76].

Más interesante fue la evolución posterior. Aquellos valores universales acabaron siendo considerados como los auténticos valores del espíritu nacional francés, tanto frente al exterior como a la reacción interior, de forma que:

> la lengua francesa, un sistema uniforme de administración y de leyes y un gobierno muy centralizado, se conside-

> raron encarnaciones tanto de valores universales como del espíritu nacional [77].

Todo ello configura, en última instancia, una idea de nación francesa de tipo cultural y no político, de inspiración sustancialmente revolucionaria y con una historia nacional coherente —obra en gran parte de Michelet— capaz de justificar la especificidad de lo francés en el contexto mundial, que estará en la base del nacionalismo republicano francés. Idea en la que la nación francesa aparece recubierta de todos los atributos de una nación cultural, incluido el mito de una peculiar misión histórica de tipo progresista y humanitario [78].

A esto habría que añadir la existencia de un sentimiento de etnicidad latente en la concepción nacional de una parte significativa de los franceses, que estallará de forma virulenta en el caso Dreyfus.

Por otra parte, la reacción conservadora contra la Revolución, dentro y fuera de Francia, se centrará en demostrar el carácter único de cada sociedad y, por lo tanto, en la imposibilidad de aplicar categorías universales a países diferentes, con lo que la refutación de los principios revolucionarios ejercerá una importante influencia en el desarrollo de la ideología nacionalista posterior, incluso dentro de la propia Francia, al sacramentalizar el carácter irreductible y único de cada comunidad [79]. Tal como lo expresó Josep de Maistre:

> La Constitución de 1795, exactamente igual que sus predecesoras, se hizo para el hombre, pero no existe tal cosa en el mundo. He visto a lo largo de mi vida franceses, italianos, rusos, etcétera; sé también, gracias a Montesquieu, que uno "puede ser persa". Pero en cuanto al hombre, declaro que no le he conocido en toda mi vida. Si existe, es para mí desconocido [80].

La conclusión sería que esta diferenciación entre nación cultural y nación política es más aparente que real, y que en el substrato profundo de la segunda sigue subyaciendo, latente y operativa, una idea de nación cultural, más o menos virulenta, dependiendo de las circunstancias históricas concretas. Dicho de forma más rotunda, que la nación como simple expresión de la voluntad de los individuos es completamente extraña al pensamiento nacionalista y que esta "voluntad" es entendida siempre como la mera constatación de una realidad objetiva. Esto explicaría el que, por ejemplo, los nacionalistas de Quebec no hayan aceptado, en la práctica, ninguno de los referendos celebrados sobre la independencia y vuelvan a convocar nuevas consultas una y otra vez, hasta que se reconozca la, para ellos, única realidad objetiva: la existencia de un Quebec independiente. Es evidente que el día en que ganasen la consulta se acabarían los referendos.

Sorprende, dado el carácter particular en el tiempo y en el espacio del concepto de nación, su relativamente temprano desarrollo en Europa y, sobre todo, su peso en la evolución de la vida europea contemporánea, de forma que a partir de 1789, si no antes, la historia de Europa es la historia de sus naciones. Hasta ese año, al menos desde el punto de vista legal, Europa era propiedad de las dinastías reinantes. Eran los Habsburgo, los Borbones, los Romanov, los Hannover, los Hohenzollern, los Otomanos y otras monarquías menores, los que hacían la historia de Europa, se declaraban la guerra, se disputaban los territorios, decidían sobre la vida y la muerte de sus súbditos, hacían alianzas, se casaban entre ellos... A partir de ese momento, de forma progresiva, serán las naciones las que pasarán a ocupar el lugar de estas antiguas monarquías. En 1919 Europa pertenecía ya a las naciones y la historia de Europa era la historia de sus naciones.

La idea de una identidad nacional, situada en algún punto intermedio entre la unidad más amplia de la cristiandad y la más reducida de la comunidad local, parece apuntar ya en la Europa medieval. Cuando Dante, en *Sobre la lengua vulgar*, pide a los poetas italianos que utilicen la lengua toscana, en perjuicio de sus dialectos locales, está dando por supuesta una identidad nacional lingüística, por encima de las variaciones regionales existentes en ese momento y por debajo del latín común al conjunto de la cristiandad; lo mismo cabría decir, por poner algunos ejemplos más, del uso del término España a lo largo de la Edad Media para referirse a los diversos reinos cristianos de la Península como una unidad diferente dentro del conjunto del orbe cristiano [81]; o del temprano desarrollo de una conciencia nacional, distinta de la étnica o de grupo, entre los pueblos magiares.

El caso húngaro, estudiado por Szücs, es muy llamativo. Según este autor, ya en la *Gesta Hungarorum*, redactada en torno a 1280 por un clérigo de la corte de Ladislao IV, puede observarse un claro proceso de construcción ideológica conforme a las pautas de invención de una tradición nacional, en la que se remonta el origen de los húngaros a los gloriosos hunos y se propone su sistema de organización social como modelo a seguir [82].

Es también a finales de la Edad Media cuando este sentimiento de identidad "nacional" adquiere un carácter beligerante, como defensa de costumbres y privilegios de determinadas entidades colectivas, ciudades, regiones, Estados..., frente a las pretensiones de cualquier poder exterior, el derecho romano, la autoridad del Papa o cualquier otro intento de autoridad "supranacional".

La nación se configura como una solución intermedia a la dialéctica entre particularismo y cosmopolitismo que pare-

ce haber definido la cultura europea desde sus orígenes. Entre el particularismo de la *gens* bárbara, de la nación como relación de consanguinidad, y la herencia clásica de una *patria communis,* en palabras de Cicerón, que el cristianismo identificaría con Roma, *communis patria*[83], y con la cristiandad, el término nación va adquiriendo, poco a poco, el significado de una entidad colectiva, a medio camino entre las dos anteriores, y cuya lealtad, sentido de pertenencia, está por encima de ellas e, incluso, las excluye.

El desarrollo de esta identificación nacional excluyente resulta todavía más llamativo si consideramos la homogeneidad cultural, en sus orígenes, del mundo europeo. Como escribe Tilly, refiriéndose a la Europa del año 1000:

> La religión, la lengua y los residuos de la ocupación romana hacían, probablemente, que la población europea fuera culturalmente más homogénea que en ningún otro área del mundo a excepción de China[84].

Europa es una identidad definida y reconocible mucho antes que cualquiera de las naciones que la componen; lo que no evitará su desplazamiento por éstas como sujeto de identificación. Y es que la época moderna se inicia en Europa con una cierta unidad cultural, pero con una clara fragmentación política, y las naciones las hace el poder, no la cultura.

Este nuevo sujeto de identificación colectiva va acompañado desde muy temprano, a pesar del marcado carácter de filiación genética que el término nación denota[85], de una vinculación territorial que, en el mundo mediterráneo, corresponde generalmente a las antiguas diócesis o provincias romanas[86], de forma que los antepasados son, no tanto los predecesores sanguíneos, como los que han nacido en el mismo territorio. La "comunidad imaginada", utilizando la terminología de

Anderson, es una comunidad espacial y atemporal. Esto supone un patriotismo no tanto de sangre como de tierra, sin olvidar la importancia de la retórica de la sangre y la estirpe en la idea de nación, aunque ambos conceptos tiendan a entremezclarse. De hecho, aunque en la denominación de las naciones mediterráneas tienda a predominar el factor territorial, generalmente nombres de antiguas provincias romanas (Hispania, Italia), en las situadas más al norte, con un mayor peso de la herencia germánica, es la denominación gentilicia la que se impone: Francia, tierra de los francos, o Inglaterra, tierra de los anglos. Aunque ni siquiera esta diferenciación es tan clara y el adjetivo "galo" es muy frecuente en la retórica nacionalista francesa, lo mismo que, en sentido contrario, lo fue el de "godo" durante mucho tiempo en España.

La nación se plasma desde muy pronto en el imaginario europeo como una extraña amalgama de consanguinidad y territorialidad, *la terre et les morts* de Maurras, que tiene la ventaja de aunar en el mismo concepto un fuerte sentimiento de territorialidad —la nación es un territorio propiedad del grupo—, capaz de dar satisfacción a impulsos atávicos muy arraigados en nuestra especie, y una metáfora de tipo familiar —el grupo está compuesto únicamente por los descendientes de antepasados comunes—, aparentemente el único sistema biológico y "natural" de distinción grupal. Amalgama que parece bastante específica de la cultura europea frente a otras tradiciones culturales marcadas por la hegemonía de la sangre. Así en el mundo árabe, por referirnos a una civilización cercana en el tiempo y el espacio a la europea, el predominio de los lazos de sangre y de los vínculos gentilicios se sobrepone a toda identificación territorial hasta épocas muy tardías. Todavía a finales del siglo XIV, Ibn Jaldun recuerda el desprecio del califa Omar hacia aquellos

pueblos que al preguntarles de dónde proceden contestan de tal o cual lugar y no de tal o cual linaje [87]. Incluso en nuestros días la idea de la nación árabe, sobre cuya operatividad simbólica no caben demasiadas dudas, tiene mucho más que ver con aspectos étnicos que con los territoriales, privativos estos últimos de los diferentes Estados nacionales árabes. Cabría incluso, en el caso árabe, preguntarse hasta qué punto la identificación territorial no es simplemente una transposición cultural del colonialismo.

Esta peculiaridad europea, esta cristalización en el imaginario colectivo de una idea de nación basada en la tierra y la sangre, habría que relacionarla, justamente, con el hecho de que el concepto de nación en Europa hunda sus raíces en la sociedad feudal. Uno de los rasgos característicos y fundamentales del feudalismo es que las fronteras son políticas, no étnicas, y las guerras son territoriales, no clánicas. Pero, paralelo a este proceso de gestación de fronteras políticas, se dio en muchos Estados europeos otro de formación de regiones "étnicas" nucleares definidas por la adscripción étnica del grupo nobiliario hegemónico, grupo "étnico" que tendió a homogeneizar el espacio completo delimitado por aquellas fronteras en que era dominante, de forma que ese "nosotros" acabó siendo tanto territorial como consanguíneo.

Al margen de sus tempranos orígenes, lo novedoso de este concepto de nación en el mundo europeo es el carácter absoluto y excluyente que paulatinamente va adquiriendo, de forma que a partir de la segunda mitad del siglo XVIII la identidad nacional, vinculada a la idea de soberanía nacional y al Estado nacional, aparece como la forma de representación colectiva por antonomasia, excluyente frente a todas las que puedan solaparse con ella, tanto en el plano cultural como en el político, y forzando la elección entre lealtades loca-

les o universales por una parte y nacionales por otra. Es en el último tercio de este siglo cuando, en Alemania, hace su aparición la primera doctrina coherente sobre el hecho nacional; obra, en gran parte, del poeta y filósofo Johan Gottfried Herder, cuyos escritos tendrán una enorme influencia posterior.

Herder, dominado por su convencimiento de que entre las necesidades básicas de los hombres figura la de pertenecer a un grupo, una necesidad tan elemental como la de alimento, procreación o comunicación, llevará al centro de su argumentación dos conceptos desarrollados en la Prusia de principios del siglo XVIII: *Volkgeist* y *Nationalgeist*. Convencido de que toda comunidad humana tiene una configuración y un diseño únicos, convertirá a la nación en la única forma de identificación colectiva posible.

Sobre las causas de esta hegemonía de la identificación nacional en la época moderna, cuyo corolario lógico será la eclosión de los nacionalismos, se han dado múltiples interpretaciones [88]. A grandes rasgos cabría distinguir dos escuelas: los que ponen el acento en el nacionalismo como fruto de la modernización [89] y los que parten también de la modernización, pero centrándose en los conflictos que ésta origina [90]. No voy a entrar a discutirlas ahora, aunque sí habría que resaltar el papel que la nación desempeña en el plano simbólico como entidad "comunitaria", en la terminología de Tönnies, dentro de sociedades cada vez más "societarias". Las categorías de sociedad y comunidad tienen en Tönnies un claro carácter cronológico (más que en Tönnies, en quien se podrían entender meramente como categorías de análisis, en sus discípulos y especialmente en el caso de Von Martin), de forma que en los grupos humanos modernos predominarían los valores societarios y en los medievales los comunitarios, siendo este cambio uno de los rasgos definitorios de la

modernización social. Sin embargo, a poco que se analicen los valores atribuidos a la comunidad nacional (solidaridad, identificación afectiva y no racional, etc.), se comprueba que la nación es, al menos en el plano simbólico, fundamentalmente una entidad comunitaria, que asume, en un mundo societario, la representación de los valores comunitarios. La identidad nacional vendría a ser la mantenedora de los antiguos lazos comunitarios, recreados, dado el tamaño de la nación que impide la posibilidad de una interacción continuada, en un plano simbólico. Como escribe Delannoi:

> El argumento supremo de lo nacional es lo orgánico: es algo vivo. La nación es palpable y duradera porque en ella está el sentimiento de la existencia. En sus polémicas lo nacional opone el calor y la vida, al razonamiento abstracto, frío, mecánico, muerto [91].

La dicotomía sociedad/comunidad es una dicotomía sincrónica y no diacrónica. El patriotismo nacional aparece desde esta perspectiva como un concepto comunitario, como una respuesta a la falta de lazos comunitarios en las modernas sociedades regidas por el cálculo racional y no por la afectividad. La sincronía entre la destrucción de culturas tradicionales y el desarrollo de procesos nacionalizadores no haría sino confirmar esta idea [92]. Y, en el caso europeo, permitiría enfocar desde nuevas perspectivas las relaciones entre nacionalismo y sociedades burguesas, como también el "rebrote" nacionalista posterior a los años sesenta —¿casualmente?— coincidente con la transformación social más rápida, profunda y universal de toda la historia de la humanidad. Transformación que ha hecho saltar por los aires las viejas formas de relación: todos los antiguos vínculos comunitarios se han evaporado y todos somos, de una forma o de otra,

desarraigados en busca de una metáfora de identidad capaz de darnos un lugar en el mundo. Esta perspectiva arrojaría también nueva luz sobre la virulencia del rebrote nacionalista en lugares en principio tan lejanos como Quebec, España o la Europa del este.

La asociación sociedades burguesas-nacionalismo es un lugar común historiográfico, justificado en gran medida por la sincronicidad de aparición de ambos fenómenos. La relación de causalidad entre uno y otro resulta, sin embargo, menos evidente. En la mayoría de los casos este sincronismo se debe más al hecho de que el desarrollo de una sociedad burguesa ha sido paralelo al de la sociedad de masas —lo que ha permitido la conversión del nacionalismo en un fenómeno de masas, momento a partir del cual comienza a ser relevante—, que de que sea el origen de este sentimiento nacional[93]. La identidad nacional aparece a la luz pública como problema nacionalista cuando se transforma en un movimiento de masas, fenómeno únicamente posible en sociedades dotadas de medios de comunicación complejos (enseñanza generalizada, prensa, concentración urbana, etc.), condiciones que históricamente se han dado sólo en las sociedades burguesas.

El debate debería centrarse en identificar, caso de que existan, los nuevos factores, proclives al desarrollo de identidades nacionales, presentes en las sociedades burguesas, más que en constatar las manifiestas correspondencias cronológicas. La tendencia tradicional ha sido buscar estos nuevos elementos nacionalizadores en el campo económico. La necesidad de un mercado nacional homogéneo y protegido en los nuevos sistemas económicos burgueses se ha convertido para un buen número de historiadores en el *Deus ex machina* de la hegemonía de la nación como forma de organización política. Sin negar la importancia de este aspecto, obvia por lo

demás, es preciso llamar la atención sobre tres datos importantes.

Primero, que la necesidad de mercados homogéneos y protegidos no presupone el que éstos tengan que ser un mercado nacional concreto, puede ser uno u otro, y lo sorprendente es que en muchos casos estos mercados "nacionales" resultaron, debido a su ámbito territorial, completamente inapropiados para las necesidades económicas de estas nuevas clases burguesas que teóricamente promovieron su creación.

Segundo, que los mercados capitalistas siguieron siendo transnacionales durante los siglos XVIII y XIX: hasta la década de 1870 capital y mano de obra se movieron con cierta libertad por las fronteras europeas y la industrialización se extendió, incluso de forma más rápida, en las zonas fronterizas y de la periferia que en el centro de los Estados (Bohemia, Cataluña...).

Y, tercero, que, tal como afirma Polanyi [94], históricamente no fueron los mercados nacionales los que precedieron a los Estados-nación, sino que fueron éstos los que, de forma deliberada, destruyeron los mercados locales para substituirlos por espacios marcroeconómicos de matriz estatal.

Si, tal como se argumentó anteriormente, la identidad nacional es, fundamentalmente, un problema de imágenes mentales, de afinidades electivas, el problema debería plantearse, no desde una perspectiva económica, sino bien desde una perspectiva psicológica —los condicionantes mentales del individuo en una sociedad burguesa—, bien desde una perspectiva estructural. Siempre cabría dar la vuelta al argumento volviendo a la conocida afirmación de Marx de que no es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino que es el ser social lo que determina su conciencia, pero esto sólo sería un problema de causas finales.

En el primer caso partiríamos de la necesidad psicológica universal de los individuos de identificarse con grupos más amplios [95], de sentirse englobados en una entidad que diferencie entre "ellos" y "nosotros", algo que parecen confirmar la mayoría de los estudios antropológicos y de psicología social. Se podría incluso considerar la necesidad del individuo de identificarse con una magnitud superior como una constante antropológica. Lo que ocurre es que en contra de la creencia popular, e incluso académica, el nacionalismo no es un sentimiento universal ni en el tiempo ni en el espacio. La idea de una comunidad cultural homogénea como elemento de identificación no se remonta más allá de tres siglos y en un principio estaba restringida prácticamente a Europa. El sentimiento de identidad nacional sería sólo una de las múltiples formas de identificación colectiva generadas por la humanidad a lo largo de la historia. Estamos ante una necesidad psicológica a la que históricamente se han dado muchas respuestas, de las que la nación es sólo una de ellas, la más reciente, pero ni siquiera, en una perspectiva histórica, la mayoritaria. Si presuponemos un carácter histórico determinado a toda identidad, cada transformación esencial de las circunstancias históricas y sociales supondría, necesariamente, la aparición de nuevas identidades y la desaparición de las viejas. La pregunta sería por qué en un momento determinado, que coincide con el desarrollo de las sociedades burguesas, las viejas identidades entran en crisis y la identidad nacional, hegemónica, desplaza y anula a aquéllas; si, como afirma Hroch:

> La búsqueda de una identidad nacional radica en la crisis de las antiguas identidades y de las tradiciones legadas, y esta crisis fue resultado, o un componente, de la crisis general de la antigua sociedad feudal [96].

Para responder a esta pregunta habría que empezar por determinar cuáles eran las formas de identificación colectiva en la Europa pre-industrial —y empleo este término y no el, en principio más preciso, de Europa feudal, porque para extensas capas de la población, sobre todo de la población rural, las formas determinantes de identidad hasta finales del siglo XVIII, y aun, en algunos casos, hasta bien entrado el XIX, no fueron las nacionales—. Algo bastante complicado, ya que, como en cualquier sociedad tradicional, el individuo de la Europa pre-burguesa se movía dentro de una compleja red de relaciones y de grupos en los que se veía incluido o excluido de formas diferentes.

Estaba en primer lugar la religión, la cristiandad para ser más exactos, elemento aglutinador frente a los otros por antonomasia, los no cristianos, los herejes. Era ésta una identificación demasiado global, demasiado simbólica y general, para una sociedad cuya experiencia vital se movía en espacios geográficos y mentales mucho más concretos y reducidos. Sólo en momentos especialmente críticos (pestes, hambres, epidemias, guerras...) tuvo un papel significativo como elemento de cohesión interna, plasmado en la aniquilación o expulsión de los elementos extraños (judíos, herejes, brujas, etc.). Pero aun así no deja de ser significativo que los primeros brotes protonacionalistas en Europa se produzcan en un momento de ruptura de la unidad cristiana, y que en muchos casos la ruptura religiosa pueda ser interpretada en clave político-nacionalista [97]; e, incluso, como recuerda Taguieff, que las bases del primer antinacionalismo provienen "de la crítica cristiana, y más precisamente católica, de toda forma de egoísmo colectivo, en particular del egoísmo nacional" [98]. Al fin y al cabo el nacionalismo entraba en competencia directa con la hegemonía de la Iglesia en este terreno. Esta identificación

religiosa sería, a pesar de todo, el núcleo duro de la identidad colectiva en las sociedades del Antiguo Régimen. Estableciéndose un claro paralelismo entre identidad religiosa/Iglesia, e identidad nacional/Estado, en cierta forma la Iglesia sería el Estado de la Edad Media y viceversa [99], lo que ha llevado a algunos historiadores a considerar la identidad nacional como "un sustituto o suplemento a la religión supranatural histórica" [100].

Por debajo de esta identificación global, se era súbdito de un determinado señor o monarca, pero esto entraba más dentro de las relaciones individuales que de las colectivas; y, sobre todo, se era noble o campesino, y en función de esto la integración colectiva era diferente.

Para los grupos nobiliarios, con una cierta movilidad geográfica, la identificación era fundamentalmente de consanguinidad, basada en lazos de parentesco. Los individuos ocupaban un lugar, preciso y concreto, dentro de un árbol genealógico, en gran parte mítico, pero que aseguraba la identidad de cada uno a través de unos antepasados que se recuerdan en historias orales y escritas [101]. Se pertenece a un grupo marcado por la sangre. En algunos casos esta identidad mítica se extiende al conjunto de la nobleza (godos, francos, normandos, etc.). Estamos ante grupos claramente gentilicios, cuya imagen de la sociedad es muy parecida, incluso en su representación gráfica —árboles genealógicos—, a la de la mayor parte de las sociedades tribales estudiadas por los etnólogos. Esto explicaría el que tanto los pueblos premodernos como la nobleza feudal europea llamen historia a lo que en la mayoría de los casos son meras listas genealógicas.

Para los campesinos, sedentarios, sin árboles genealógicos y sin memorias feudales, la identificación es predomi-

nantemente territorial, de comunidad campesina. Se es de tal aldea, de tal comarca...; siempre dentro de un espacio geográfico y temporal reducido.

Estamos ante sociedades fragmentadas en estratos, tanto verticales como horizontales, impermeables, cuyos sistemas de identificación colectiva son diferentes para cada grupo. Y, lo que es aún más importante, donde los grupos dirigentes hacen más hincapié en la diferenciación, ya sea cultural o étnica, que en la homogeneidad. Se favorece la división entre estratos, pudiéndose llegar a atribuir distinciones culturales o genéticas a lo que sólo son diferencias funcionales. Los ejemplos son múltiples, las pretensiones por parte de la nobleza española de descender de los godos, especificidad étnica claramente ficticia, sería uno de ellos. Todavía más ilustrativo es el caso del Túnez del siglo XIX, donde la clase dirigente se consideraba turca a pesar de apenas hablar este idioma, ser de orígenes diversos, y contar con individuos provenientes de estratos sociales inferiores cuyo origen no turco era notorio.

A su vez los campesinos, aislados unos de otros en economías cuyo horizonte se limita al mercado comarcal, tienden a fragmentarse en grupos cerrados, donde se resaltan más las diferencias que los elementos de identidad, y donde por lo tanto aparecen marcadas distinciones verticales.

Frente a este mundo estable, de nobles anclados en sólidos lazos de parentesco y campesinos amarrados a la tierra, la ciudad, escenario burgués por excelencia, aparece, ya desde sus orígenes medievales, como un lugar sin raíces, en el que por definición todos son extranjeros, un mundo dominado por una burguesía sin árboles genealógicos, venida de ninguna parte y en el que los papeles sociales no están previamente definidos. Una sociedad regida por el anonimato y

la movilidad en la que, como ya vio Adam Smith, las familias antiguas, a diferencia de lo que sucede en las sociedades premodernas, son muy raras. Esta nueva sociedad, basada en relaciones impersonales y abstractas, regida por el cálculo, en la que las relaciones de comunidad, más cálidas y espontáneas [102], han desaparecido, necesita crear una nueva forma de identidad común [103]:

> Tras la ruptura con el *Ancien Régime*, y con la disolución de los órdenes tradicionales de las primeras sociedades burguesas, los individuos se emancipan en el marco de libertades ciudadanas abstractas. La masa de los individuos así liberados se torna móvil, no sólo políticamente como ciudadanos, sino en lo económico como fuerza de trabajo, en lo militar por el servicio obligatorio, y también culturalmente como sujetos de una educación escolar —también obligatoria—, que aprenden a leer y a escribir y se ven arrastrados así por el remolino de la comunicación y la cultura de masas. En esta situación es el nacionalismo el que está llamado a satisfacer la necesidad de nuevas identificaciones [104].

El nacionalismo vendría a dar respuesta a esta especie de intemperie ideológica, fruto de la modernidad, forjando una identidad [105] que, si por una parte asume los valores de una sociedad comunitaria, basada en la identidad cultural [106] y la solidaridad emocional; por otra, proyecta estos valores sobre grandes entidades como las naciones, haciendo compatibles los sentimientos de comunidad con la nueva sociedad de masas. Quizás sea interesante recordar a este respecto que la cultura moderna occidental, en cuyo seno se gesta y desarrolla el concepto de nación, es "un experimento audaz y temerario de destrucción sistemática de raíces (étnicas, culturales, religiosas, convivenciales)" [107]. Destrucción sistemática que

encontraría en la nación, sucedáneo de las raíces abolidas, una especie de paliativo simbólico y emocional al vértigo generado por la modernidad. En un mundo caótico y cambiante, la identidad nacional proporciona recetas simples y concretas para identificar a amigos y enemigos, explotando, a la vez, el sentimiento de pérdida generado por la propia modernidad. Resulta curioso constatar a este respecto hasta qué punto la idea de recuperación de una identidad perdida impregna la mayor parte de los movimientos nacionalistas. Se dibuja así uno de los rasgos más característicos de la nación como sujeto de pertenencia: un anonimato compatible con un alto grado de emotividad afectiva.

Esta nueva forma de identidad asume muchos de los elementos de las anteriores: de la cristiandad, el carácter totalizador, los ritos de cohesión social (los funcionarios del Estado sustituyen a los eclesiásticos en los ritos colectivos, inscripción de nacimientos y defunciones, matrimonios, ceremonias públicas, etc. [108]) y de representación simbólica (los edificios civiles sustituyen a los religiosos como puntos de referencia de la red urbana; en el imaginario político la ciudad de los hombres —la nación— ocupa el lugar de la ciudad de Dios como sociedad ideal); de la nobleza, una cierta idea de relaciones sanguíneas, de antepasados míticos de los cuales se desciende y frente a los que se es responsable; de los campesinos, la imagen de un territorio, de una tierra que se identifica como propia. Todo ello en un proceso de abstracción mental bastante complejo, pero cuyo resultado final son imágenes afectivas y concretas. Esos antepasados comunes, padres de la patria se les llamará a veces, se transformarán en seres reales, cuyas estatuas pueblan calles y plazas; cuyas historias, cual nuevas vidas de santos, se representan en los teatros y se narran en las novelas; y cuyas virtudes son puestas

por los maestros, sacerdotes de la nueva religión, como ejemplo a las nuevas generaciones. Por último, pero no menos importante, ese territorio nacional, demasiado grande generalmente para ser visualizado, se plasma en la imagen mental de los mapas, adquiriendo una identidad física tan concreta como la de la vieja comunidad campesina. Imagen mental que en muchos casos adquiere un carácter emotivo: es también un paisaje sentimental capaz de generar sentimientos, emociones... Hay, de hecho, una clara relación entre el desarrollo del concepto de nación y la percepción del paisaje como elemento significativo, una perfecta sincronicidad entre la aparición de la nación como aglutinante de la identidad colectiva y el de la percepción del paisaje. Esto explicaría la obsesión de todo nacionalismo por definir un paisaje nacional, aquél capaz de expresar como ningún otro el alma de la nación, y por la existencia de fronteras nacionales.

Desde la perspectiva que podríamos llamar estructuralista se trataría de ver hasta qué punto los cambios que supone la aparición de la sociedad burguesa hacen que el papel de la cultura y de los elementos culturales varíen radicalmente en esa sociedad [109]. Ver si, como afirma Gellner:

> El nacimiento de esa unidad social distintiva, esto es, el Estado nacional y a menudo nacionalista, es un ejemplo preciso... de reemplazo de una estructura por otra... que lleva a una manera enteramente nueva de usar la cultura [110].

Sin entrar en un análisis pormenorizado de todo el proceso de cambio, ni en una comparación sistemática entre los elementos característicos de una sociedad moderna y los de una sociedad tradicional [111], parece que la cultura y la forma de percibir esa cultura son en ambas sociedades completamente diferentes.

En el mundo tradicional, sin movilidad social y con culturas diversificadas y discontinuas, la cultura era el lugar donde se estaba; las diferencias culturales servían para marcar, no el límite de la sociedad, sino las diferencias de posición en un orden social jerárquico. Un mundo cuyos límites eran más estrechos que la propia cultura y en el que por tanto no había conciencia de esos límites.

En el mundo moderno la cultura de un hombre es lo que le hace ser, lo que marca sus límites; los límites de su cultura son las fronteras del mundo en que moral y profesionalmente sabe vivir, los confines de su sociedad. Esto significa que el individuo se identifica más con su cultura que con su condición, que es efímera y se intenta mejorar. En la sociedad moderna esos límites aparecen visibles y la conciencia de la propia identidad se vuelve perceptible frente a la cultura de los otros, extranjera y amenazadora. Sin olvidar que en muchos casos el desarrollo industrial supuso procesos de emigración que pusieron en contacto comunidades que antes, a pesar de vivir en un mismo marco geográfico, no mantenían relaciones entre sí, lo que hizo mucho más perceptibles las diferencias culturales.

Resulta paradójico que la necesidad de afianzamiento de la cultura propia en las sociedades industriales sólo sea posible una vez que se ha creado una cultura homogénea, estandarizada, capaz de acabar con las culturas de los diferentes estratos sociales, ya sea una estratificación vertical u horizontal, creando una cultura nacional sobre las cenizas de las anteriores, obra en su mayor parte de la universalización del sistema educativo que hace extensible la cultura de un grupo y de una clase social a toda la comunidad. Creación de una cultura nacional que puede tomar un aspecto benigno, de genocidio cultural, pues toda nación se construye sobre la

destrucción de otras naciones posibles, o el más sangriento de genocidio, en sentido no figurado sino literal, o deportación masiva de poblaciones, desde las tempranas, y lejanas, expulsiones de minorías étnicas en los países de Europa occidental a los grandes desplazamientos de población posteriores a la Segunda Guerra Mundial de Europa central, con los sangrientos precedentes de las relaciones turco-armenias y greco-turcas. Como piensa Kedourie [112], no se trata de que el nacionalismo imponga la homogeneidad, sino que la homogeneidad, resultado de los cambios socio-económicos, aflora en forma de nacionalismo:

> No se trata de que el nacionalismo imponga la homogeneidad debido a una *Machtbedürfniss* cultural premeditada; el nacionalismo no hace más que reflejar la necesidad objetiva de la homogeneidad [113].

El hombre de la sociedad industrial no es leal a un monarca o una tierra, es leal a una cultura que define todo su universo mental y moral. No tiene vínculos de parentesco ni de tierra, sino culturales. Y el gran acierto de la nación es plantear su identidad desde el plano cultural, transformándola, a la vez, en sucedáneo de los vínculos perdidos.

Tanto desde una aproximación psicológica como desde una estructural, la aparición de una idea de identidad nacional basada en la cultura aparece como una consecuencia lógica del desarrollo industrial y, por lo tanto, vinculada al triunfo de la burguesía como grupo hegemónico y a los cambios socieconómicos operados sobre el conjunto de la sociedad. Parece evidente que para que los individuos puedan y quieran transferir sus lealtades concretas a una comunidad abstracta, imaginaria y exclusivista como la nación, tienen que cumplirse una serie de condiciones previas: que ese

individuo sea reconocido como sujeto autónomo, portador de una voluntad y unos intereses políticos; que haya una secularización de los sistemas de creencias; que las jerarquías de los saberes tradicionales caigan en el descrédito; que se produzca una alfabetización de masas, con el consiguiente predominio de la comunicación escrita, de más fácil control por el poder político, sobre la oral; ... Condiciones todas ellas que sólo aparecen con el desarrollo de la sociedad burguesa.

Frente a las sociedades del pasado, cuya pluralidad cultural les permitía funcionar tan perfectamente que a veces se inventaba la pluralidad allí donde no existía, las nuevas sociedades, estandarizadas y homogeneizadas, se encuentran en una situación en la que la unidad cultural, la cultura nacional, desarrollada por una educación centralizada, aparece como una necesidad inexcusable. No hay que olvidar que en las sociedades modernas coexiste una gran discriminación en cuanto al poder con diferencias culturales y de tipo de vida mucho menores; que estamos ante sociedades estratificadas en cuanto al poder político y económico pero no en cuanto a la cultura en sentido antropológico. En las ciudades europeas actuales ya no es posible, como sí lo era todavía a mediados del siglo XIX, distinguir el origen social y geográfico de las personas por su forma de vestirse o de comportarse. La nación, definida por la cultura, es la respuesta necesaria a los problemas de identificación colectiva en las sociedades industriales o burguesas.

Esto último plantea, desde una perspectiva que simplificando sus múltiples variantes podemos llamar marxista, el problema del papel desempeñado por el nacionalismo en el desarrollo de la lucha de clases dentro de una sociedad burguesa. Pero el marxismo se ha preocupado más del uso político del nacionalismo que de los procesos de gestación y de-

sarrollo de una identidad nacional; más de la apropiación por parte de la burguesía del sentimiento nacionalista que del nacimiento de ese sentimiento; más de su uso político que de su existencia. En un análisis muy superficial, para Marx y Engels el nacionalismo, como la religión, es un fenómeno temporal que, generado por la ascensión de la burguesía, se transforma en una de las armas de ésta contra el proletariado. Si penetra en las masas lo hace como falsa conciencia, como ideología, impidiéndoles ver su verdadera condición y alimentando ilusiones que les proporcionan un consuelo engañoso en su estado de ignorancia. Las afirmaciones más taxativas a este respecto son las de Rosa Luxemburgo:

> Cuando se habla del derecho de las naciones a la autodeterminación se usa el concepto de nación como un todo, como unidad social y política homogénea. Pero ese concepto de nación es precisamente una de las categorías de la ideología burguesa que la teoría marxista ha sometido a una revisión radical, demostrando que detrás del vuelo misterioso de los conceptos de libertad burguesa, igualdad ante la ley, etc., se oculta siempre un contenido histórico concreto. En la sociedad de clases no existe la nación como entidad socio-política homogénea, sino que en cada nación hay clases con intereses y derechos antagónicos. No existe absolutamente ningún terreno social, desde el de las condiciones materiales más primarias hasta las más sutiles condiciones morales, en que las clases poseedoras y el proletariado consciente adopten la misma actitud y parezcan un pueblo diferenciado [114].

Al cesar las condiciones que le han dado origen, la lucha de clases, el nacionalismo, como la religión y otras ideologías potentes e históricamente condicionadas, desaparecerá en el basurero de la historia. Lo mismo que otros muchos subproductos de la evolución de las fuerzas productivas, no sobrevi-

viría a la destrucción de su fuente primaria, el sistema capitalista. No voy a entrar a analizar aquí las implicaciones de esta última interpretación [115], lo que me interesa no es tanto el uso del nacionalismo como el nacimiento y desarrollo de una identidad nacional. Pero sí, en todo caso, dejar constancia de que el nacionalismo, como todo elemento ideológico, parece gozar de una cierta autonomía funcional, aunque compartiendo la afirmación básica de Marx y Engels sobre la no consideración de la nación como una realidad natural sino histórica.

Más interesante, en todo caso, desde una perspectiva marxista, en sentido amplio, es la confluencia de intereses entre el Estado y las nuevas clases burguesas en la construcción de un espacio nacional, sea aquél la plasmación histórica del poder político de éstas o no. Es obvio que estos nuevos grupos hegemónicos tienen tanto interés, al menos, como el Estado en un territorio homogéneo, en el que no haya obstáculos ni límites a la circulación de los individuos ni las mercancías, un mercado nacional en definitiva. La mejor forma de conseguir esto, al margen de la abolición de las trabas jurídicas, es la difusión de una cultura y una lengua nacional, la estandarización de usos y tradiciones (sistemas de medidas, por ejemplo), extensión de los sistemas educativos..., en resumen, creando una nación.

Existe otro aspecto indirectamente relacionado también con el desarrollo de la sociedad burguesa. En la nueva sociedad, racionalista y desacralizada, los antiguos valores de legitimación política, basados en el carácter sagrado del poder y las relaciones personales, ya no sirven. La solución consistió en la sacralización de todo el pueblo, identificado con la nación. Si la nación es sagrada, es ella misma la que se autolegitima y la que, de paso, legitima el ejercicio del

poder, en su nombre, por parte del Estado. Esto será llevado a sus últimas consecuencias por los sistemas democráticos en los que las elecciones se transforman, no tanto en una forma de elegir los más aptos para gobernar como en una manera ritualizada de legitimar el propio sistema político. Históricamente, la nación es la forma de legitimar un centro de poder ya establecido cuando es ocupado por grupos sociales que sustituyen la vinculación personal y el carácter sagrado del poder por vinculaciones abstractas y un poder desacralizado. Fenómenos asociados, con todos los matices que se quieran, al desarrollo de una mentalidad burguesa.

Los procesos de modernización, asociados en el caso concreto de Europa al triunfo de la burguesía como clase hegemónica, favorecen el desarrollo del concepto de nación, tanto desde el punto de vista cultural como desde el político, como hemos visto anteriormente. Lo que ocurre es que cuando, como en el caso de los nacionalismos del Tercer Mundo, estos procesos de modernización no van acompañados, salvo que utilicemos el concepto de burguesía de una forma enormemente laxa, del desarrollo de una clase social equiparable a la burguesía europea, vemos que, sin embargo, los procesos de identificación nacional toman una forma tan virulenta, al menos, como la europea. Esto nos estaría indicando, no tanto una relación entre burguesía y nacionalismo, como entre modernización y nacionalismo. La ruptura de las lealtades tradicionales, como consecuencia de procesos de modernización de diferente tipo (económicos, sociales, políticos, etc.), que en el caso concreto de Europa son contemporáneos del auge de la burguesía, pero no en otras regiones del mundo, sería la causa principal del desarrollo del nacionalismo. Como escribe Rupert Emerson:

> Para aquellos cuyas comunidades tradicionales se estaban derrumbando o se habían desvanecido, la nación ofrecía una nueva comunidad a gran escala en la que aquéllos podían encontrar otra vez una identidad social y a cuyo servicio podían recuperar dignidad y firmeza en tanto luchaban por la liberación de los amos extranjeros [116].

Emerson se refiere a los nacionalismos surgidos al calor de las luchas anticoloniales, pero, eliminada la coletilla final de "por la liberación de los amos extranjeros", se podría aplicar al nacimiento y desarrollo de cualquier tipo de identidad nacional [117].

Como conclusión, podríamos decir que bajo este reconocerse como miembros de una nación subyace una idea de identidad nacional que los propios individuos aceptan como algo objetivo y ajeno a su voluntad personal, incluso en aquellos casos en que el Estado ha sido el creador de la nación. Es este sentimiento de pertenencia a una determinada nación, de tipo excluyente y absoluto, lo que debe entenderse como identidad nacional.

Hay que destacar que, dada la ambigüedad del concepto nación, esta identificación puede darse en un mismo territorio con entidades diferentes y opuestas. Habitualmente se tiende a olvidar algo tan obvio como que los conflictos nacionalistas no suelen ser conflictos entre nacionalistas y no nacionalistas, sino entre dos visiones nacionales (el enfrentamiento en el País Vasco no es entre nacionalistas y no nacionalistas, sino entre nacionalistas españoles y nacionalistas vascos). Fenómeno presente, de forma más o menos acusada, en la práctica totalidad de los conflictos nacionalistas y que podría resumirse como una falta de correspondencia entre la extensión territorial del Estado y el alcance de la conciencia de pertenencia nacional, fruto, en principio, del fracaso de aquél para hacer partícipe de su

cosmovisión nacional al conjunto del territorio bajo su control político.

Este tipo de conflictos son, necesariamente, de una gran virulencia pues, dado el carácter excluyente que, a diferencia de otras formas de identidad colectiva, tiene la nación —carácter excluyente necesario en la medida en que sirve para legitimar el ejercicio del poder político—, no es compatible la existencia de dos o más naciones sobre el mismo territorio y teniendo como sujetos a los mismos individuos.

Los conflictos de competencia nacional, de desarrollo de identidades nacionales múltiples sobre un mismo territorio, parecen seguir, si nos atenemos al estudio de Breuilly de los movimientos nacionalistas en los imperios austrohúngaro y otomano [118], pautas bastante definidas y homogéneas: mientras los Estados tienden a primar las unidades territoriales, definidas en términos históricos, como sujeto de identificación, los grupos periféricos tienden a primar las unidades étnicas y lingüísticas. Pero el hecho de que se prime uno u otro aspecto tiene mucho que ver con la propia dinámica política, y nada con el concepto de identidad nacional en sí.

En el sentido que podemos adscribirnos a una identidad o a otra, sí se podría hablar de un plebiscito cotidiano, pero en la medida en que el hombre moderno es hijo de una cultura nacional, propagada por un aparato ideológico (escuela, mundo académico, etc.), la elección le viene dada. La diferenciación entre nación cultural y nación política, aparentemente tan clara, no lo es tanto, y las distinciones implícitas que señalan algunos autores entre uno y otro tipo de nación,

La nación como unidad política o el Estado, es una organización utilitaria, construida por la inventiva política pa-

> ra la consecución de fines políticos incluyendo los económicos. La política es el terreno de la oportunidad y la medida de su éxito es el grado en que las bases materiales de bienestar —ley y orden, paz, bienestar económico— son realizadas. La nación bajo una concepción cultural, por el contrario, es normalmente vista como una cosa buena en sí misma, un hecho básico, ineludible dato de la vida humana. Pertenece al terreno de la actividad del espíritu humano, sus logros están en el terreno del arte y la literatura, la filosofía y la religión [119],

son más teóricas que reales, pudiéndose encontrar tanto en un tipo de nacionalismo como en otro.

Todo proceso de identidad nacional supone el rechazo de otras entidades posibles, de forma que toda identidad nacional puede actuar como identidad subnacional de otra y cobijar dentro de sí diversas entidades subnacionales. Teóricamente sería un proceso interminable. En la práctica, dado el carácter excluyente del concepto de nación y soberanía nacional en el mundo moderno, lo que se produce es la aniquilación de aquellas entidades más débiles, de forma que el camino de toda identidad nacional es un cementerio de otras entidades posibles.

La pregunta que queda en pie es por qué determinadas culturas son capaces de desarrollar una clara idea de identidad nacional frente a otras que desaparecen, disolviéndose poco a poco en identidades más amplias. Por supuesto, sin introducir ningún juicio moral sobre qué es mejor o peor. El considerar, como hacía Hegel, que el destino de toda nación es constituirse como Estado, aparte de una práctica imposibilidad lógica, supone, lo que es mucho suponer, la existencia de naciones perfectamente definidas desde siempre y para siempre. Hay algunos factores que pueden ser importantes:

la existencia de una diferenciación lingüística, presencia de una clase intelectual bien preparada para difundir la cultura, la magnitud geográfica, un pasado histórico común, etc. El problema es que incluso en estos casos tampoco se pueden sacar conclusiones muy precisas.

Si tomamos el factor lingüístico, que por otra parte es el que en principio aparece como más obvio, y suponemos que una diferenciación idiomática significa una diferenciación nacional, nos encontramos con que el número estimado de lenguas en el mundo, sin contar los dialectos, y esto sin entrar en el ya debatido problema de qué es un dialecto y qué es un idioma, es de unas ocho mil; sólo en el ámbito europeo, Chadwick [120] identifica entre 40 y 50 —la indeterminación se explica por la dificultad en muchos casos de distinguir entre lenguas y dialectos—. Parece evidente que no todas han generado una idea de identidad nacional. Esto con el problema añadido de que las lenguas cambian, se modifican, se dividen, desaparecen, etc. La lengua no es una realidad inmutable, es únicamente el medio de comunicación de un grupo de personas en un momento histórico concreto.

Si nos remitimos al ejemplo europeo, el número de lenguas ha sido enormemente variable a lo largo de la historia. Para Deutsch [121], incluso una de las características más peculiares del mundo europeo actual, la fragmentación lingüística, sería un fenómeno muy reciente. Según sus cifras que, bajo mi opinión, habría que tomar con la mayor cautela posible, pero que sí pueden servir para dar una idea aproximada de la evolución general, hacia el año 1000 no existirían en Europa más allá de seis idiomas bien desarrollados, que aumentarían a 17 en torno a 1250 y llegarían a 30 a finales del siglo XIX, hasta alcanzar la cifra actual. Crecimiento que mostraría una clara correlación con el del número de nuevos

Estados o/y el desarrollo de movimientos políticos nacionalistas de fuerte implantación.

Volviendo a la pregunta inicial, incluso aquellos idiomas que han generado una identidad nacional muy clara, en otro contexto ni siquiera serían considerados como "lenguas". Es el caso de una parte significativa de las lenguas eslavas, cuyas diferencias entre sí son mucho menores que las que existen entre el árabe coloquial de los diferentes países. Mientras en el primer caso las diversidades idiomáticas han servido para justificar identidades nacionales, en el segundo se ha primado el carácter de lengua única en contra de las evidentes diferencias locales. Por otra parte, la mayoría de las supuestas lenguas nacionales son creaciones más o menos arbitrarias, a partir de alguno de los dialectos existentes que se transforma en hegemónico en perjuicio de los demás.

La presencia de un grupo intelectual "profesional" de literatos, periodistas, profesores y funcionarios parece imprescindible para el desarrollo de un proceso de nacionalización, pero no proporciona ningún tipo de pista sobre por qué una nacionalidad y no otra. La explicación de Hayes de la sed de "honores" de los intelectuales:

> En la propagación del nacionalismo como en la propagación de cualquier doctrina, hay siempre una oportunidad para la persona que le gusta estar en el centro de atención y sentirse que es un hombre, o una mujer, de no pequeña importancia. Especialmente ha sido esto verdad en la propagación de una continua y rápidamente efectiva doctrina como el nacionalismo en los siglos XIX y XX. Presidir una sociedad patriótica, lanzar un discurso en el descubrimiento de un monumento a un héroe nacional, marchar engalanado y con medallas a la cabeza de una procesión patriótica, es un modo calculado de autoestima y al mismo tiempo, un incremento del respeto de uno por lo que le ha

> permitido ser tan conspicuo y tan importante. La vanidad puede ser una falta, pero es una falta enormemente humana. Se cosecha en los hombres de Iglesia, en los nobles, en los hombres de negocios, en los profesores [122],

o la de Gellner de sus intereses materiales:

> Para los intelectuales la independencia estatal significa una inmediata y enorme ventaja: trabajos muy buenos. La misma debilidad numérica de una inteligencia subdesarrollada es su más grande recurso: creando una unidad nacional cuyas fronteras devienen realmente cerradas al talento extranjero se crea un magnífico monopolio [123],

al margen de un cierto simplismo, dejan sin resolver el problema de por qué esta segmentación en unidades nacionales cada vez más reducidas no se multiplica hasta el infinito. No obstante, sí explicaría la preferencia de los intelectuales mejor situados, la alta clase intelectual, por las naciones ya existentes; y la de la inteligencia más marginal, alejada del poder intelectual, por las naciones de nuevo cuño. Estaríamos ante un mero problema de reducción de la competencia.

Pero parece obvio, sin embargo, que cualquier grupo de intelectuales no puede inventarse no importa qué nación, y que sólo a partir de determinadas condiciones de partida esta invención es posible. La mejor prueba de este aserto es que no toda invención nacional tiene éxito y culmina en la floración de una nueva identidad nacional. Como ya se dijo anteriormente, la historia es un cementerio de naciones posibles. Sólo algunas de ellas, una exigua minoría, han conseguido en el corto periodo de existencia de la nación aflorar como tales, lo que no significa, por supuesto, que puedan hacerlo en un momento determinado si se dan las condiciones oportunas para ello.

Por lo que respecta a factores como la existencia de una historia común o una cierta amplitud geográfica, cabría decir lo mismo que lo dicho sobre la existencia de una lengua nacional, con el agravante en este caso de que su definición básica es mucho más complicada: ¿qué se entiende por historia común?, ¿cuál es el tamaño mínimo de un grupo para que su sentimiento de pertenencia pueda aflorar en forma de identidad nacional?... En todo caso, la presencia o ausencia de alguno de estos factores, o de todos, no supone necesariamente la ausencia o presencia de una identidad nacional, lo que prueba hasta qué punto no son determinantes en el nacimiento y desarrollo de una identidad nacional, aunque puedan favorecer o retrasar su desarrollo.

Esto nos llevaría a la conclusión, ya enunciada anteriormente, de que, a pesar de la idea de los nacionalistas de la nación como una bella durmiente esperando el beso liberador que la despierte de su sueño [124], aquélla no es una realidad objetiva. La nación no "es", sino que "se hace". Las identidades nacionales son objetos simbólicos, construidos en momentos históricos concretos y fruto de condiciones históricas determinadas. Condiciones históricas que, en principio, parecen derivar de las necesidades de legitimación del poder político a medida que el ejercicio de este poder va perdiendo su carácter sagrado o de vinculación personal. En la mayoría de los casos, el ámbito de ejercicio de este poder se va a corresponder con el ámbito de desarrollo de una identidad nacional. Únicamente cuando un poder periférico tenga fuerza suficiente para desafiar al poder central, aparecerán identidades nacionales distintas de las propiciadas por aquél. No debe extrañar que, dado el carácter esencialista de toda identidad nacional, estas nuevas naciones periféricas nieguen a la central, y viceversa, aquello que sí se

conceden a sí mismas: el derecho a autoidentificarse como tales.

Esto supone, tal como defiende Kohn, que el Estado, entendido como una forma de poder abstracto, desacralizado y despersonalizado, precede a la nación y no viceversa.

> El factor visible más importante en la formación de las nacionalidades es un territorio común, o mejor el Estado. Las fronteras políticas tienden a establecer nacionalidades... podemos decir, por razones que serán consideradas más tarde, que la estatalidad... es un elemento constitutivo en la vida de la nacionalidad. La condición de estatalidad no necesita estar presente cuando una nacionalidad se origina; pero en un caso tal (como los checos a finales del siglo XVIII) es siempre la memoria del Estado del pasado y la aspiración hacia la estatalidad la que caracteriza a las nacionalidades en el periodo del nacionalismo [125].

La acción nacionalizadora del Estado se ejerce en un doble frente: en el interior imponiendo idiomas nacionales y sistemas nacionales de educación; en el exterior, creando fronteras y diferenciando a los foráneos de los nacionales. Como resultado la vida se homogeneizó dentro de los Estados y se heterogeneizó entre los Estados, cristalizaron símbolos nacionales, se unificaron idiomas nacionales y se organizaron mercados nacionales. Acostumbrados a vivir en sociedades que ya han sufrido la acción uniformadora del Estado —sea en su forma más benigna: imposición de sistemas educativos uniformes para el conjunto de la población; sea de manera más virulenta: la expulsión y/o el genocidio de las minorías—, nos resulta difícil hacernos idea de hasta qué punto las sociedades europeas previas al desarrollo del Estado-nación eran sociedades heterogéneas, de compartimentos estancos, en las que la diferenciación cultural y/o

racial era la norma y no la excepción. Cabría incluso afirmar con Hobsbawm que

> desde que el mundo es mundo, ningún territorio —cualquiera que sea su tamaño— ha sido habitado por una población homogénea, ya sea cultural, étnica, o de cualquier otro aspecto [...]. Los padres fundadores del moderno 'Estado-nación' en el siglo XVIII eran conscientes de esto, al igual que los fundadores de las naciones-Estado excoloniales con posterioridad a 1945, puesto que todos operaban con el mismo principio. Definieron al 'pueblo' o la 'nación' de sus respectivos Estados de la única manera en que podrían ser operativamente definidos, es decir, como habitantes de un territorio preexistente [126].

Quizás sea la situación de Europa Oriental, donde el más tardío desarrollo del Estado moderno permitió la pervivencia de este tipo de "arcaísmos" hasta fechas muy recientes, el mejor ejemplo de esta heterogeneidad étnico-cultural. No quiero decir con esto que la situación de la Europa oriental sea exactamente extrapolable a Europa occidental, pues parece evidente que una mayor fluidez de fronteras y la ausencia, en líneas generales, de una política de unificación religiosa pudieron favorecer allí una mayor heterogeneidad poblacional. Pero es también bastante posible que las mayores diferencias se deban simplemente a que cuando se inicia en estos países la construcción de las nuevas unidades políticas de tipo estatal, tras la disgregación de los viejos imperios, una buena parte de la población había alcanzado una conciencia de singularidad nacional y cultural mucho mayor de la que se daba en el momento del surgimiento de los Estados modernos occidentales. No se trataría tanto de una diferencia real como de una diferencia de percepción, pero que en todo caso dificultaría el proceso

homogeneizador. En el periodo de entreguerras —datos de en torno a los años treinta—, cuando ya la acción homogeneizadora de los diferentes Estados nacionales había comenzado a dejarse notar, Checoslovaquia contaba en su población, al margen de la división del país entre checos y eslovacos, con un 33,8% de personas no pertenecientes a la etnia mayoritaria (alemanes 22,5%, húngaros 4,9%, ucranianos 3,9%, judíos 1,4% y otros 1,1%); Polonia un 31,1% (ucranianos 10,1%, judíos 8,6%, rutenos 3,8%, bielorrusos 3,1%, alemanes 2,3%, tutejszy 2,2% y otros 1%); Rumanía un 28,1% (húngaros 7,9%, alemanes 4,1%, judíos 4% y otros 12,1%); Letonia un 26,6% (rusos 10,5%, judíos 5,2%, alemanes 3,8% y otros 7,1%); Lituania un 19,9% (judíos 7,1%, alemanes 4,1%, rusos 2,3% y otros 6,4%); Yugoslavia, al margen de la división entre eslovenos, serbios, croatas, macedonios y montenegrinos, un 19% (musulmanes 6,7%, albaneses 3,6%, húngaros 3,4% y otros 5,3%); Hungría un 17% (alemanes y eslovacos fundamentalmente); Bulgaria un 16,6% (turcos 9,7%, pomacos 2,2% y otros 4,7%); Grecia un 13% (turcos, macedonios, rumanos, albaneses y judíos); Estonia un 12,4% (rusos 8,3%, alemanes 1,7% y otros 2,4%); Finlandia 11,3% (suecos 11% y otros 0,3%); Albania un 10% (fundamentalmente griegos)...[127]. Cifras todas ellas impresionantes y que nos muestran el largo, y a veces sangriento, camino que estos Estados tenían por delante para convertir su espacio nacional en un espacio homogéneo, en una nación. El método para conseguirlo varió de la aculturación de las minorías a la expulsión y el genocidio étnico.

Obviamente, y a pesar de la contundencia de estas cifras, cada uno de estos Estados se autodefine como un Estado-nación en el que la nación es la de la etnia mayoritaria. Las únicas excepciones serían las de Yugoslavia y Checoslovaquia,

donde ninguno de los grupos étnicos posee una mayoría suficiente para marcar el signo cultural del nuevo Estado. Aunque incluso en estos dos casos con matices. En el de Yugoslavia, por el evidente tinte serbio del nuevo Estado, que, de acuerdo con la tradición ortodoxa, considera a los croatas católicos y a los musulmanes bosnios como serbios "descarriados"; en el de Checoslovaquia porque la relación lingüística entre checos y eslovacos permitió abogar por la existencia de una nación checoslovaca; aunque no por mucho tiempo.

Pero la evidencia más impresionante de este papel homogeneizador/heterogeneizador del Estado, impresionante por referirse a aspectos, en principio, tan alejados de la vida pública y de la preocupación inmediata del poder político como el comportamiento sexual, nos lo da el estudio comparativo de las tasas de fecundidad, ilegitimidad y edad matrimonial hecho por Watkins en 1991 [128], en el que se muestra cómo entre 1870 y 1960 las diferencias de estas tasas disminuyeron en el interior y aumentaron hacia el exterior, de forma que cada Estado acabó adquiriendo un perfil demográfico "nacional" homogéneo y específico. Lo mismo, sin duda, debió de ocurrir con otros aspectos menos personales (cultura, lenguas, comportamientos sociales, costumbres, etc.).

Tampoco se debe reducir la acción del Estado a una mera actividad instrumental; su papel en la construcción de una identidad nacional, en la invención de una comunidad imaginaria, es mucho más complejo. Toda unidad administrativa, y un Estado es básicamente una unidad administrativa, crea sentido, al modo en que, como ha explicado el antropólogo Víctor Turner en *The forest of symbols, Aspects of ndembu ritual* [129], el trayecto entre los tiempos, las condiciones y los lugares crea también sentido.

Todo trayecto exige una interpretación. El ejemplo más claro serían las grandes peregrinaciones religiosas (Roma, La Meca, Benarés, Santiago...) a las que llegaban, o llegan, peregrinos que, salvo esa peregrinación, están privados de todo vínculo con el centro, pero a los que ese viaje santo permite delimitar los que forman parte de la comunidad y los que no. El proceso sería el mismo para las crecientes burocracias estatales. Los funcionarios de las monarquías absolutas, cada vez en mayor número ajenos a las aristocracias feudales, devienen individuos desarraigados. En un doble sentido: no pertenecen a un tronco gentilicio como la antigua nobleza feudal, pero tampoco están atados al terruño de una comunidad campesina. Desarraigo que se acrecienta por la idea, que se va afianzando progresivamente entre los funcionarios estatales, de estar al servicio de una organización burocrática abstracta; de estar al servicio de una monarquía, no de un rey. No son el señor feudal cuya base de poder es su dominio señorial al que, incluso cuando actúa al servicio del soberano, puede volver. El nuevo funcionario no tiene, literalmente, a dónde volver. Sólo el trayecto vital al servicio del Estado crea sentido, los peregrinos que ha encontrado en el camino

> son sus colegas, tan ávidos como él, y que han surgido de regiones y de familias de las que apenas ha oído hablar y que espera, desde luego, no tener que conocer nunca. Pero en su común experiencia de la movilidad, se despierta la conciencia de un vínculo [...] sobre todo si hablan la misma lengua oficial [130].

Es este trayecto el que crea un sentimiento de pertenencia a una comunidad que se identifica con la comunidad estatal y que estará en el origen del nacimiento de una iden-

tidad nacional. Resulta muy revelador a este respecto la interpretación que hace Anderson sobre el desarrollo de identidades nacionales diferenciadas de la peninsular entre los grupos de criollos de la América española, excluidos, a pesar de su común origen, de determinados puestos burocráticos en el entramado de la monarquía hispánica [131]. El proceso se ve favorecido por el hecho de que esta burocracia secular, a diferencia de la anterior burocracia eclesiástica, comparte una alta cultura alfabetizada, distinta en su codificación normativa a la de las otras burocracias estatales, que facilitará el nacimiento de sentimientos particularistas de tipo nacional.

Otro factor hace su aparición en ese momento. Una red burocrática es, por definición, una red jerarquizada, con núcleos de concentración de poder que se distribuyen de forma jerárquica por el conjunto del territorio, desde la capital central —y no hay que desdeñar la importancia de la existencia de un gran centro urbano hegemónico, generalmente la capital de la monarquía, en el nacimiento y desarrollo de las identidades nacionales europeas y americanas— hasta los pequeños centros locales. Cada uno de estos núcleos, unido con los demás por redes visibles e invisibles, actúa como receptor del inmediatamente superior y difusor hacia los inferiores. Esto tuvo una importancia decisiva con el desarrollo de los primeros impresos periódicos, que tendieron a utilizar las viejas redes de distribución burocrática, de forma que los grandes centros burocráticos se convirtieron también en grandes centros de distribución de ideas a través de la prensa, colaborando a la homogeneización de un espacio que no se correspondía ni con el de la cristiandad ni con el comarcal. La prensa creó una comunidad imaginaria de lectores que era, en potencia, una comunidad nacional.

La identificación nacional es un fenómeno variable, no sólo según los países —algunos pueblos poseen una identidad nacional secular, mientras que para otros es un fenómeno muy reciente—, sino también según los estratos sociales. Por poner un ejemplo de esto último, en la Italia del siglo XIX los hombres de letras utilizaban un concepto de identidad "italiana" carente de cualquier significado para el campesino del sur. Esta identificación es el resultado de una compleja interacción de factores, de cuyas relaciones depende, en última instancia, el éxito o el fracaso de una identidad nacional determinada. Tal como recuerda Hroch:

> La nación moderna no llegó a formarse mediante el *constructo* de la identidad nacional sino a través de la interacción de diversas circunstancias y compromisos en la esfera social y cultural: sólo estos últimos hicieron posible el cambio de identidad, o también la decisión en favor o en contra de la identidad nacional [132].

La única objeción que podría oponerse a este argumento es la de la identidad lingüística como trasunto de la identidad nacional, como dato objetivo. De hecho, la identidad lingüística es siempre, aparentemente, un dato incuestionable. Pero, en primer lugar, la existencia de una identidad lingüística no supone necesariamente la de una identidad nacional de tipo político, y viceversa; y, en segundo lugar, muchas de las identidades lingüísticas son creación, en gran parte, de entidades políticas nacionales, a través de un doble proceso: la transformación de una lengua local en lengua nacional mediante su uso como lengua burocrática, de educación y comunicación [133]; y, en un proceso paralelo al anterior, la relegación de otras formas lingüísticas a la categoría de dialectos. Un ejemplo muy significativo de este proceso es

el carácter despectivo del término *patois* en francés, y su uso habitual para referirse a formas lingüísticas, como el bretón o el provenzal, que difícilmente, desde una perspectiva estrictamente lingüística, pueden ser consideradas como dialectos.

Resulta difícil elaborar una teoría general sobre por qué se construyen determinadas identidades y no otras; por qué, a pesar de que la diferenciación lingüística de las Highlands respecto a Escocia sea mucho mayor que la de Escocia con respecto a Inglaterra, existe una conciencia nacional en Escocia y no en las Highlands; pero relativamente fácil reproducir el proceso mediante el cual se construyó una identidad nacional en concreto. Todo estudio crítico sobre el proceso de invención de cualquier identidad nacional nos lleva, irremisiblemente, al melancólico bucle de Juaristi. Toda nación es la melancolía por algo que nunca existió.

Esto es quizás uno de los aspectos más llamativos de la identidad nacional, su carácter imaginario y artificioso, ya que, en contra de lo que habitualmente se cree, esta identidad nacional es una recreación secundaria, codificada y mediatizada por organismos especializados, academias, medios de difusión, escuelas..., que antes de imponerse necesita destruir las identificaciones primarias existentes, creando individuos perfectamente homogéneos desde el punto de vista cultural. A pesar de la retórica de identificación con un pasado, más o menos mítico, toda identificación nacional significa la destrucción del pasado real para sustituirlo por otro imaginario. Un pasado real nunca explica, y menos justifica, la existencia de una nación cualquiera.

Hay un aspecto que tiene que ver indirectamente con el problema de la identidad nacional. Si definimos la identidad nacional como algo cultural, como la consciencia de formar

parte de la misma cultura, aparece inmediatamente el problema del nacionalismo en estado puro, la necesidad de correspondencia entre unidad cultural y unidad política. Para que esta cultura sea homogéneamente interiorizada por los individuos, necesita un sistema educativo e ideológico capaz de aculturizar todas las posibles herejías [134] nacidas en su interior, tanto las supervivientes como las nuevas, de aquí que toda cultura quiera su Estado y que todo nacionalismo político necesite forjar su propia identidad nacional. De hecho, un análisis pormenorizado de la historia europea nos muestra hasta qué punto la imagen de un pueblo, culturalmente unificado, que construye su propia nación-Estado, forma parte más del campo del mito que del de la realidad histórica. Pocos son los casos en que los hechos ocurrieron así. La mayoría de los grandes Estados europeos utilizaron el mito, lo perpetuaron y, en ocasiones, hasta lo hicieron realidad con la implantación de una educación centralizada, la imposición de ejércitos unificados y la supresión de las lenguas minoritarias. Esto no fue óbice para que posteriormente el mito de la nación-Estado, pregonado principalmente por gobernantes que no regían naciones-Estado, se volviese contra los grandes Estados cuando una serie de poblaciones reivindican su propia identidad nacional.

Un último punto a tener en cuenta en lo que se refiere a la identidad nacional es su marcado carácter político. Frente a otros sistemas de identificación colectiva, de pertenencia, la nación asume desde sus orígenes una función legitimadora del poder político, incluso de forma excluyente. Es la nación, y sólo la nación, la única capaz de legitimar el ejercicio del poder en un marco determinado. Con el tiempo este carácter se hará tan preponderante que de hecho ha convertido al fenómeno nacional en un proceso fundamentalmente políti-

co y no cultural, lo que no debería hacernos olvidar la simbiosis entre ambos factores, e incluso la hegemonía de este último.

---

[47] Citado por Blas Guerrero, A. de, *Nacionalismo e ideologías políticas contemporáneas, ob. cit.*, p. 27.

[48] Para las teorías "primordialistas", véase, especialmente, Geertz, C., *Old societies and new States*, Londres, 1963; Armstrong, J. *Nations before nationalism, ob. cit.;* y Smith, A., *The ethnic origins of nations, ob. cit.* El primero defensor de un primordialismo "duro": la nación como un dato objetivo (lengua, sangre, visión del mundo...), como evidencia social incuestionable y ahistórica. Armstrong y Smith, con un primordialismo más atenuado, en el que los datos objetivos se convierten sólo en punto de partida. Smith llega incluso a distinguir entre etnias y naciones, estas últimas elaboración política e ideológica de los movimientos nacionalistas, pero en cuya construcción los elementos étnicos seguirían conservando un peso determinante.

[49] Para las teorías modernistas, Kedourie, E., *Nationalism, ob. cit.;* Anderson, B., *Imagined communities: reflections on the origins and spread of nationalism, ob. cit.;* Gellner, E., *Naciones y nacionalismo, ob. cit.;* Hroch, M., *Social preconditions of national revival in Europe, ob. cit.;* y Hobsbawm, E. J., *Naciones y nacionalismo desde 1780, ob. cit.*

[50] Para la evolución lingüística y conceptual del término nación en castellano, Maravall, J. A., *Estado moderno y mentalidad social*, Madrid, 1986, pp. 467-473.

[51] Para un estudio de la evolución del significado del término nación en el *Diccionario* de la Academia, García i Sevilla, Ll., "Llengua, nació i estat al *Diccionario de la Real Academia española", L'Avenc,* 19 mayo 1979, pp. 50-55.

[52] Para un resumen de la evolución del término nación en los diferentes idiomas europeos, Hobsbawm, E. J., *Naciones y nacionalismo desde 1780, ob. cit.*, pp. 24-29.

[53] Kedourie, E., *Nationalism, ob. cit.*, p. 26.

[54] Véase Romano, S., *Histoire de l'Italie du Risorgimiento à nos jours*, Paris, 1977, cap. 3; y Soldani, S., "The conflict between Church an State in Italy on primary education in the period following unification (1860-1877)", en Frijhoff, W. (Compilador), *L'offre d'ecole. Elements pour un étude comparée des politiques educatives au XIXe Siècle, ob. cit.*, p. 108.

[55] Weber, E., *Peasants into frenchmen. The modernization of rural France, 1870-1914, ob. cit.*, p. 79.

[56] Para estos datos sobre Hungría, Bourdet, Y., *Proletariado y culturas nacionales*, citados por Blas Guerrero, A. de, *Nacionalismos y naciones en Europa*, Madrid, 1994, p. 79.

[57] Para algunos estudios sobre las relaciones entre racismo, nacionalismo e identidad nacional, Barzun, J., *Race, a study in superstition*, Nueva York, 1937; Snyder, L., *Race, A history of modern ethnic theories*, Nueva York, 1939; Weil, G., *Race et nation*, París, 1939; Boas, F., *Race, language and culture*, Nueva York, 1955; Bailey, F. G., *Tribe, caste and nation*, Manchester, 1960; Poliakov, L., *Le mythe aryen. Enssaie sur les sources du racisme et des nationalismes*, París, 1971; Bell, W. y Freeman, W. (ed.), *Ethnicity and nation-building. Comparative, international and historical perspectives*, Beverly Hills, 1974; Baker, D. G., *Race, ethnicity and power*, Londres, 1983; Smith, A., *The ethnic origins of nations, ob. cit.;* y Kellas, J., *The politics of nationalism and ethnicity*, Londres, 1991.

[58] Para un análisis en profundidad de este aspecto, véase Talmon, J., *Myth of the nation and vision of revolution*, New Brunswick, 1991.

[59] Un ejemplo muy claro de lo que aquí se viene diciendo es el de Gran Bretaña, donde el uso genérico del término *black* para referirse a las minorías no inglesas denota una fuerte "racialización" de lo que se entiende por comunidad nacional. Y esto, desde cualquier lado del espectro ideológico: se lucha por los derechos de las minorías en la *Commisión for Racial Equality*, y se aboga por su expulsión desde la *Racial Preservation Society*. Y es que, tal como afirman Couper y Martuccelli, "el nacionalismo británico aparece recorrido por una continua tensión, que lleva frecuentemente a una gran ambigüedad entre los términos nación y raza, lo que da origen a una imagen a la vez cultural y biológica de la nación", citado por Quijada, M., "Nación y pluriculturalidad", *Revista de Occidente*, 161, 1994, p. 72. No sólo en el nacionalismo británico, cabría añadir, en un nacionalismo tan poco proclive a una identidad racial como el español las referencias a la raza y a la sangre son habituales en el lenguaje cotidiano, por no hablar de la celebración del día de la Raza.

[60] El término hispano, de claro contenido étnico en los Estados Unidos, carece completamente de sentido fuera de este contexto.

[61] Éste "en sus estudios filológicos expuso la teoría, tan inmediatamente influyente como errónea, de que las 'razas' están diferenciadas por la lengua y que a más vieja y pura es una lengua, más vieja y pura es una raza y la nacionalidad del que la habla" (Hayes, C., *The historical evolution of modern nationalism*, Nueva York, 1931, p. 105). De forma más genérica, tal como señala Kedourie (Kedourie, E., *Nationalism*, *ob. cit.*, pp. 75 y ss.) la identificación entre raza y lengua es habitual en la práctica totalidad de los nacionalismos de tipo cultural.

[62] Gellner, E., *Naciones y nacionalismo*, *ob. cit.*, p. 20.

[63] *Ibídem*, p. 20.

[64] *Ibídem*, p. 20.

[65] Emerson, R., *From empire to nation: The rise of self assertion and african peoples*, Cambridge, 1960.

[66] "L'existence d'une nation est un plébiscite de tous le jours" (Renan, E., *Qu'est-ce qu'une nation?*, París, 1882).

[67] Para un estudio de la heterogeneidad cultural en Francia todavía a finales del XIX, Weber, E., *Peasants into frenchmen*, *ob. cit.*

[68] Sobre el uso de la lengua como elemento determinante en la identificación nacional vasca, véase, especialmente, Pérez-Agote, A., *El nacionalismo vasco a la salida del franquismo*, Madrid, 1987, pp. 18 y ss.

[69] Esta personalización de la nación es muy clara en la obra de los historiadores románticos del XIX. Un buen ejemplo es el del francés Michelet.

[70] Véase Hayes, C., *El nacionalismo, una religión*, *ob. cit.*

[71] Sobre este aspecto, véase especialente Kohn, H., *The idea of nationalism. A study in its origins and background*, Nueva York, 1969, e Ignatieff, M., *Blood and belonging*, *ob. cit.*

[72] Para la importancia de la idea de raza en la ciencia del XIX, Llobera, J. R., *Caminos discordantes. Centralidad y marginalidad en la historia de las ciencias sociales*, Barcelona, 1989.

[73] Sieyes, E., *¿Qué es el Tercer Estado? Ensayo sobre los privilegios*, Madrid, 1989.

[74] Citado por Furet, F., *L'atelier de l'histoire*, París, 1982, p. 173.

[75] García Pelayo, M., *Derecho constitucional comparado,* Madrid, 1984, p. 465.

[76] Declaración de Barère, miembro de la Convención, citado por Hayes, C., *The historical evolution of modern nationalism*, *ob. cit.*, p. 65. Préstese de paso atención al uso que aquí se hace del término dialecto. Ver también Hobsbawm, E. J., *Naciones y nacionalismo desde 1870*, *ob. cit.*, especialmente el capítulo 1.

[77] Breuilly, *Nacionalismo y Estado*, *ob. cit.*, p. 68.

[78] La bibliografía sobre el nacionalismo republicano francés es ingente. Por citar sólo algunos de los títulos más significativos, desde la perspectiva aquí estudiada, Martin, M. M., *Histoire de l'unité française. L'idée de patrie en France*, París, 1982; Girardet, R., *Le nationalisme français. Anthologie*, París, 1983; Nora, P. (ed.), *Les lieux de la mémoire*, París, 1984; Tomb, R. (ed.), *Nationhood and nationalism in France*, Londres, 1991; Ozouf, M. y otros, *La république des instituteurs*, París, 1992; y Taguieff, P.-A., "El nacionalismo de los nacionalistas. Un problema para la historia de las ideas políticas en Francia" en Delannoi, G., y Taguieff, P.-A. (Eds.), *Teorías del nacionalismo*, Barcelona, 1993, pp. 63-180.

[79] Para la oposición a las ideas universalistas de la Revolución, basándose en las particularidades de cada sociedad, Burke, E., *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, Madrid, 1954.

[80] Maistre, J. de, *Oeuvres completes*, Lyon/París, 1884-1887, volumen I, p. 18.

[81] Para el concepto de España en la Edad Media, Maravall, J. A., *El concepto de España en la Edad Media*, Madrid, 1981.

[82] Szùcs, J., "Sur le concept de nation", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 66, 1986.

[83] Un análisis de esta dialéctica cosmopolitismo/particularismo en la cultura europea medieval y renacentista en Maravall, J. A., *Estado moderno y mentalidad social*, *ob. cit.*, pp. 457-461.

[84] Tilly, Ch., *Coerción, capital y los Estados europeos. 990-1900*, *ob. cit.*, p. 24.

[85] Como ya se explicó anteriormente, el uso del término nación en las lenguas europeas es relativamente tardío y en sus inicios muestra un marcado carácter de filiación: nacido de. Para un análisis de la evolución del término nación en castellano, el ya citado estudio de Maravall, J. A., *Estado moderno y mentalidad social*, *ob. cit.*, pp. 467-473.

[86] Para un estudio de estas vinculaciones territoriales en la Edad Media, Sestan, E., *Stato e Nazione nel'alto Medioevo*, Nápoles, 1952.

[87] Ibn Khaldoun, A., *Les Prolégomènes*, París, 1934, tomo I, pp. 272-273.

[88] Para un resumen de las diferentes teorías sobre el origen del nacionalismo, véase Breuilly, J., *Nacionalismo y Estado, ob. cit.*, especialmente pp. 29-48; y Jaffrelot, C., "Los modelos explicativos del origen de las naciones y del nacionalismo. Revisión crítica" en Delannoi, G., y Taguieff, P.-A. (Eds.), *Teorías del nacionalismo, ob. cit.*, pp. 203-254.

[89] Rokkan ("Nation-building", *Current sociology*, 1971, n° 19); "Dimensions State formation and Nation-building: a possible paradigm for research on variations within Europe", en Tilly, C. (Compilador), *The formation of national States in western Europe*, Princenton, 1975, pp. 562-600), Deutsch ("Nation-building and national development: some issues for political ressearch", en Deutsch, K., y Folz, W. J. (Compiladores), *Nation-building*, Nueva York, 1963, pp. 1-16; *Nationalism and social comunication, ob. cit.*), Anderson (Anderson, B., *Imagined communities: reflections on the origins and spread of nationalism, ob. cit.*), etc.

[90] Gellner (*Thought and change*, Londres, 1964; *Naciones y nacionalismos, ob. cit.*; y *Cultura, identidad y política. El nacionalismo y los nuevos cambios sociales*, Barcelona, 1989), Breully (*Nacionalismo y Estado, ob. cit.*), etc.

[91] Delannoi, G., "La teoría de la nación y sus ambivalencias" en Delannoi, G., y Taguieff, P.-A. (eds.), *Teorías del nacionalismo, ob. cit.*, p. 11.

[92] La secuencia de este proceso ha sido magníficamente estudiada por Hroch (Hroch, M., *Social preconditions of national revival in Europe, ob. cit.*).

[93] Esto explicaría la relación que algunos autores han visto entre desarrollo de las comunicaciones y nacionalismo. Para exposición de esta postura véase Deutsch, K., *Nationalism and social communication, ob. cit.*

[94] Polanyi, K., *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*, Madrid, 1989.

[95] Para una explicación "psicológica" del fenómeno del nacionalismo Doob, L., *Patriotism and nationalism, ob. cit.*

[96] Hroch, M., "La construcción de la identidad nacional: del grupo étnico a la nación moderna", *Revista de Occidente*, 161, 1994, p. 53.

[97] En palabras de Namier, "La religión fue una palabra utilizada como sinónimo de nacionalismo en el siglo XVI" (citado por Breuilly, J., *Nacionalismo y Estado, ob. cit.*, p. 57).

[98] Taguieff, P.-A., "El nacionalismo de los nacionalistas. Un problema para la historia de las ideas políticas en Francia" en Delannoi, G., y Taguieff, P.-A. (Eds.), *Teorías del nacionalismo, ob. cit.*, p. 87.

[99] "Si el papel del Estado es proporcionar el modelo de la vida buena, la fuente de la legitimidad y de la identidad moral para aquéllos que viven en él, entonces, en un sentido destacable, la Iglesia medieval era el Estado medieval" (Gellner, E., *El arado, la espada y el libro. La estructura de la historia humana*, *ob. cit.*, p. 109).

[100] Hayes, C., *El nacionalismo, una religión*, *ob. cit.*, p. 176. De la misma opinión es Seton-Watson: "Hay, en verdad mucho que decir sobre la concepción según la cual el creciente fanatismo de las nacionalidades está ligado al declinar de la creencia religiosa. La nación, tal como la comprende el nacionalista, es un sustituto de Dios" (Seton-Watson, H., *Nations and States. An enquiry into the origins of nations and the politics of nationalism*, *ob. cit.*, p. 465). Para las relaciones entre religión y nacionalismo, véase también O'Brien, C. C., *GodLand: reflections on religion and nationalism*, *ob. cit.*

[101] Sobre la visión del mundo por un caballero feudal, Duby, G., *Guillaume le Maréchal o le meilleur chevalier du monde*, París, 1984.

[102] La exposición clásica de esta dicotomía entre sociedad y comunidad es la de Tönnies, F., *Communaute et societé,* París, 1944.

[103] Para un análisis de esta preocupación en el pensamiento social moderno, Nisbet, R., *The sociological tradition*, Londres, 1976, pp. 47-106.

[104] Habermas, J., *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid, 1989, p. 89.

[105] Gellner, E., *Thought and change*, *ob. cit.*, pp. 157-164, ha explicado de forma bastante convincente el proceso por el que las personas desplazadas de sus papeles tradicionales tienden a identificarse con aquellos atributos que llevan consigo, bien culturales (lengua, religión, etc.), bien físicos (color de la piel, raza, etc.).

[106] Ya he hecho referencia anteriormente a la independencia de la América hispana, en la que aparentemente los factores culturales no tuvieron una especial relevancia como factor de identidad nacional. A pesar de que a grandes rasgos sea así, esto no ha impedido que posteriormente se haya desarrollado un claro sentimiento de cultura nacional autóctona. El caso extremo podría ser Méjico, en cuyo imaginario colectivo, lo azteca aparece como el rasgo definitorio de lo nacional, frente a lo virreinal, visto como algo extraño y extranjero. Pero sin llegar al caso extremo de Méjico, la identificación de lo argentino con lo gauchesco entraría dentro del mismo campo. Diferente es el caso de los Estados Unidos de América, donde en ningún momento los líderes del movi-

miento independentista justificaron sus aspiraciones en una identidad nacional; para ellos América del Norte era simplemente el territorio en el que se podían cumplir los derechos humanos universales, lo cual no fue óbice para que posteriormente también se desarrollase un fuerte sentimiento de identidad.

[107] Argullol, R. y Trias, E., *El cansancio de Occidente*, Barcelona, 1992, p. 75.

[108] No es casual que, tal como ha sabido ver muy bien la historiadora Mona Ozouf en *La fête révolutionnaire, 1789-1799*, ya desde los primeros momentos de la Revolución Francesa se produzca un claro proceso de "transferencia de sacralidad" de la religión a la nación, fruto, en parte, del convencimiento que tenían muchos de los primeros revolucionarios de la necesidad de sustituir con nuevos símbolos y rituales el vacío dejado por el catolicismo como agente de cohesión social y política.

[109] Para el sentido de los términos "estructura" y "rol" en este contexto, Radcliffe-Brown, A. R., *Structure and function in primitive society*, Londres, 1952, p. 2 y todo el capítulo X.

[110] Gellner, E., *Cultura, identidad y política. El nacionalismo y los nuevos cambios sociales*, *ob. cit.*, p. 24.

[111] Una comparación de ambos modelos y sus implicaciones culturales en Gellner, E., *Cultura, identidad y política. El nacionalismo y los nuevos cambios sociales*, *ob. cit.*, pp. 24-27.

[112] Para esta interpretación de Kedourie, véase especialmente su ya citada obra *Nationalism*.

[113] Gellner, E., *Naciones y nacionalismo*, *ob. cit.*

[114] Luxemburgo, R., "La cuestión nacional y la autonomía" en *Textos sobre la cuestión nacional*, Madrid, 1976, p. 116.

[115] La bibliografía sobre nación y nacionalismo en el pensamiento marxista, al margen de la propia obra de Marx y Engels y la de algunos marxistas clásicos, muy especialmente las de Otto Bauer y Rosa Luxemburgo, es ingente, prácticamente inabarcable. Por citar sólo algunos estudios significativos: Agnelli, A., *La questione nazionale e socialismo, contributo allo studio del pensiero de K. Renner e O. Bauer*, Bolonia, 1968; Agnelli, A., "El socialismo y el problema de las nacionalidades en O. Bauer" en Zanardo, A. (ed.), *Historia del marxismo contemporáneo*, vol. 1, Barcelona, 1976; Aubet, T., *Rosa Luxemburg y la cuestión nacional*, Barcelona, 1977; Bloom, S., *El mundo de las naciones*, Buenos Aires, 1975; Bordiga, A., *I fatto-*

ri di razza e nazione nella teoria marxista, Milán, 1976; Connor, W., *The national question in marxist-leninist theory and practice*, Princenton, 1984; Davis, H. B., *Nacionalismo y socialismo*, Barcelona, 1975; Davis, H. B., *Toward a marxist theory of nationalism*, Londres, 1978; Debray, R., "Marxism and the national question", *New Left Review*, 105, 1977, pp. 25-41; Haupt, G. y Weil, C., *Marx y Engels frente al problema nacional*, Barcelona, 1978; Hobsbawm, E. J., "Some reflections on nationalism", en Nossiter, T. J., *Imagination and precision in the social science*, Londres, 1972; Levrero, R., *Nación, metrópoli y colonias en Marx y Engels*, Barcelona, 1975; Stalin, J., *El marxismo, la cuestión nacional y la lingüística*, Madrid, 1977; Szporluk, R., *Communism and nationalism: Karl Marx versus Friedrich List*, Nueva York, 1988 (éste desde una perspectiva crítica); y VV. AA., *El marxismo y la cuestión nacional*, Barcelona, 1976.

116 Emerson, R., *From empire to nation: The rise of self assertion and african peoples*, *ob. cit.*, pp. 188 y ss.

117 Este análisis de la nación como una respuesta a los trastornos producidos por la modernización en los sistemas tradicionales ha sido desarrollado entre otros, además del propio Emerson, por Apter, D., *Política de la modernización*, Buenos Aires, 1972, y "Nationalism, government and economic growth", *Economic development and cultural change*, nº 7, 1959; Pye, L. W., *Politics, personality and nation building*, Boston, 1962; y Rustow, D., *A world of nations*, Washington, 1967. Aunque todos estos autores se han centrado fundamentalmente en el carácter positivo del nacionalismo en determinados procesos de modernización económica y social más que en el análisis del proceso en sí.

118 Breuilly, J., *Nacionalismo y Estado*, *ob. cit.*, pp. 98-125.

119 Cobban, A., *National self-determination*, Londres, 1945, p. 60.

120 Chadwick, H. M., *The nationalities of Europe and the growth of national ideologies*, Cambridge, 1966. Para las diferentes lenguas europeas, además del libro de Chadwick, Petschen, S., *Las minorías lingüísticas en Europa occidental: documentos (1492-1989)*, Vitoria, 1990; y Giordan, H. (ed.), *Les minorités en Europe*, París, 1992.

121 Deutsch, K., *Tides among nations*, Nueva York, 1979.

122 Hayes, C., *Essays on nationalism*, *ob. cit.*, p. 77.

123 Gellner, E., *Thought and change*, *ob. cit.*, p. 169.

124 La imagen del príncipe salvador y la Bella Durmiente como arquetipos del pensamiento nacionalista corresponde a Minogue (Minogue, K.

R., *Nacionalismo*, Buenos Aires, 1975). Por otra parte, como recuerda Gellner, "despertar es una de las expresiones e imágenes predilectas de los nacionalistas" (Gellner, E., *Naciones y nacionalismo, ob. cit.*, p. 69). Abundando en la idea de Gellner se podría añadir el uso por parte de los movimientos nacionalistas de la idea de "renacimiento", de vuelta a la nación primigenia dormida y resucitada.

[125] Kohn, H., *The idea of nationalism. A study in its origins and background, ob. cit.*, p. 15.

[126] Hobsbawm, E. J., "Identidad", *Revista Internacional de Filosofía Política*, 3, 1994, p. 7.

[127] Para estos datos, Janowski, O., *Nationalities and national minorities*, Nueva York, 1945; Shoup, P. S., *The east european and soviet data handbook: political, social and developmental indicators, 1945-1975*, Nueva York, 1981; y Coakley, J., "Political succession and regime change en new States in inter-war Europe: Ireland, Finland, Czechoslovakia and the Baltic Republics", *European Journal of Political Research*, 14, 1986, pp. 187-206.

[128] Watkins, S. C., *From provinces into nations: demographic integration in western Europe, 1870-1960*, Princeton, 1991.

[129] Turner, V., *The forest of symbols, aspects of ndembu ritual*, Ithaca, 1967.

[130] Anderson, B., "Viejos imperios, nuevas naciones" en Delannoi, G., y Taguieff, P.-A. (Eds.), *Teorías del nacionalismo, ob. cit.*, pp. 320-321.

[131] *Ibídem.*

[132] Hroch, M., "La construcción de la identidad nacional: del grupo étnico a la nación moderna", art. cit., p. 60.

[133] Para el lingüista italiano Tullio de Mauro, la lengua italiana, como lengua verdaderamente nacional, es hija de la televisión; del sistema educativo, en otros casos.

[134] El uso de términos religiosos es muy apropiado; la búsqueda de homogeneidad religiosa fue una de las claves de los primeros Estados modernos, antes de que la cultura ocupase el lugar de la religión.

3. Nación e historia

TODO GRUPO, toda identidad colectiva, necesita elementos de cohesión, imágenes simbólicas o reales capaces de potenciar el sentimiento de pertenencia de los individuos a la colectividad, y de permitir a éstos discriminar entre quienes forman parte del grupo y quienes no. Estos elementos de cohesión se encuentran tanto en el, aparentemente, espontáneo uso de determinadas banderas, gritos y bufandas por los seguidores de un equipo de fútbol, como en el complejo y formalizado ritual con el que una tribu de Papua-Nueva Guinea revive, plasma en imágenes a través de la danza, el mito fundacional de la propia etnia. Lo que tenemos en ambos casos es un uso ritual, más o menos formalizado, de imágenes de cohesión, de símbolos de pertenencia.

En las sociedades modernas, en las que, como hemos visto, el grupo de pertenencia hegemónico es la nación, la creación de imágenes de sentido colectivo, de símbolos de cohesión nacional, está reservada en gran parte, aunque no de forma exclusiva, a la historia [135]. Es obvio que un partido de fútbol de la selección española, por seguir con el ejemplo anterior, actúa como elemento de cohesión virtual, aunque, in-

cluso en este caso, tampoco hay que desdeñar el peso de las imágenes históricas. Piénsese, sin salirnos del caso español y del fútbol, en la atávica "furia" española (quizás, al menos en los últimos años, en una de las selecciones de fútbol con menos furia de todo el panorama futbolístico mundial) o en el "a mí el pelotón, Sabino, que los arrollo" de Belausteguigoitia en 1920, repetidos una y otra vez por los cronistas deportivos y mantenedores de una cierta mística nacional plasmada en una tradición histórico-futbolística. Sin embargo, de forma general, desde la perspectiva del grupo nacional, el ámbito privilegiado de producción de imágenes de cohesión colectiva es la memoria social, la historia. Tengamos en cuenta que todos, absolutamente todos, los elementos que contribuyen a la configuración de una determinada identidad nacional, y a su percepción como tal por parte de los individuos: raza, cultura, religión, etc., remiten en última instancia a una historia nacional capaz de explicar, de dar sentido, a los procesos mediante los cuales unos rasgos y no otros han terminado por configurarse como específicos de esa comunidad. Tal como afirmara de forma tajante Benedetto Croce:

> ¿Cuál es el carácter de un pueblo? Su historia, toda su historia, y nada más que su historia [136].

La interiorización de estos valores por parte de los individuos puede haber seguido procesos diversos. Procesos cuyo éxito o fracaso depende de la estrategia de los movimientos nacionales respectivos y cuyo estudio entraría dentro del campo de la lucha por el poder de determinados grupos políticos, pero su legitimación es, siempre, una legitimación histórica. La identidad nacional necesita orígenes remotos y esencias permanentes que justifiquen su propia especificidad

frente a otras identidades posibles, de aquí que la apropiación y reinterpretación de la historia sea el objetivo prioritario de toda construcción nacional. Los recuerdos comunes, la consciencia histórica de un pasado compartido, son uno de los elementos fundamentales de vinculación entre los individuos; lo mismo ocurriría en el caso de la nación.

Toda comunidad nacional es, al margen de su carácter cultural, histórico o político, una "comunidad de destino", en palabras del marxista austro-húngaro Otto Bauer, o una "unidad de destino", en las del falangista español José Antonio Primo de Rivera, y es que la nación ha hecho siempre extraños compañeros de cama, forjada por la historia. Ese destino común es memorizado, transmitido de generación en generación, por la familia, las canciones, las leyendas, los libros, las escuelas..., es convertido en historia, en reificación del destino compartido, en mito. Allí donde no hay una tradición compartida no hay comunidad nacional. Esta tradición puede ser, y de hecho es en muchos casos [137], una invención, una mistificación del pasado, lo cual no es deshonesto ni sorprendente, recuerda a la autodefensa del prisionero que se hace pasar por tonto o mudo en la novela de Solzhenitsyn *Un día en la vida de Iván Denisovitch*; pero esto no afecta para nada a su operatividad. Para el pensamiento mítico, y la nación es un mito, nada hay más extraño que el criterio de falsabilidad. Una tradición es cierta y verdadera en la medida, y sólo en la medida, en que sea aceptada como tal por la comunidad, ritualizada y convertida en historia. Esto explica el que, en ese proceso de mitificación colectiva que todo nacionalismo supone, el primer campo de mitificación sea siempre la historia. La existencia pasada sirve de argumento para justificar las posibilidades del futuro.

Para los que podríamos llamar nacionalismos duros o fundamentalistas, este redescubrimiento de la historia nacional sería un proceso *a posteriori*. La historia, en un proceso de evolución semejante al que se da en la naturaleza, habría ido produciendo diferentes naciones, dotadas de caracteres distintivos fijos, hasta generar una pluralidad "natural" de comunidades nacionales. Carácter natural que se ve acentuado por la no distinción, en muchos de los teóricos de este tipo de nacionalismo, de los conceptos de nación y de raza.

Esta concepción primordialista de la nación exige, necesariamente, un fuerte historicismo. Aunque más que de historia cabría hablar aquí de genealogía: la nación como una sucesión de vínculos de parentesco que remontarían sus orígenes hasta un antepasado, mítico y remoto, que definiría sus características más prístinas y esenciales.

La historia se limitaría a reconstruir el largo camino de la nación desde sus oscuros y remotos orígenes hasta el momento de su floración, tal como haría un zoólogo con la evolución de una determinada especie animal. No olvidemos que el desarrollo de la nación corresponde al de la historia como ciencia positiva. La historia de las naciones está ahí y el historiador se limitaría a "descubrir" ese pasado y ponerlo a la luz pública.

Es ésta una imagen de la historia y de su objetividad marcadamente ideológica. Todo relato histórico, como toda memoria, es siempre selectivo, oculta tanto como desvela; resalta tanto como rechaza. En el caso de las historias nacionales, de la ingente masa del pasado se extraen sólo aquellos hechos que justifican la existencia de la nación actual —mejor cabría decir el Estado actual—; aquellos otros que podrían justificar una historia nacional diferente o dentro de otra nación, serán sistemáticamente ocultados.

La historia se convierte así en una especie de partera de la nación, capaz de dar forma a la idea de comunidad mística segregada por el Estado. La profesión de historiador aparece, de hecho, indisolublemente ligada desde sus orígenes al servicio del poder político, funcionarios estatales en el caso que aquí nos ocupa, y con una fuerte carga de "responsabilidad social", de compromiso frente a la propia comunidad. Las funciones centrales de la historia y de los historiadores al servicio del Estado serían, en palabras de Pérez-Agote,

> la producción de una sociedad a la medida del Estado, el olvido de la violencia primitiva fundadora (todo Estado emana de una guerra civil) y la anulación de las relaciones fundamentales de significación social de los territorios diferenciales cuya unificación forma el territorio del Estado. Desde su propia plataforma, el Estado produce, recrea la historia de la construcción del Estado como historia de la nación, como si ésta fuera anterior y consiguiera por fin, en ese momento de la historia, dotarse de una estructura política diferenciada [138].

El Estado se inventa una nación a medida, para lo que, de forma simultánea, deberá inventarse una historia a la medida de esa nación. Esto supone, dado que todo sentido de identidad es siempre conflictivo, preferir determinados momentos históricos en detrimento de otros, resaltar aquéllos y olvidar éstos. Es muy significativo a este respecto, y por poner un ejemplo, el a todas luces excesivo lugar, a tenor de su importancia histórica real, otorgado por la historiografía tradicional española a los visigodos, época de unidad nacional, frente a otros periodos de fragmentación política en la Península; o, por poner un ejemplo contrario, la importancia otorgada por la historiografía catalana, frente a periodos an-

teriores o posteriores, a la época medieval. En este proceso de legitimación, el olvido y el rechazo son a veces más significativos que el propio recuerdo. La amnesia compartida, una capacidad colectiva de olvido, es, casi siempre, más importante que el recuerdo en la construcción de una identidad nacional. Ya Renan, autor nada sospechoso de antinacionalismo, resaltó el lugar ocupado por la amnesia histórica en la formación de las naciones:

> El olvido, y yo diría incluso que el error histórico, son un factor esencial en la creación de una nación y por lo tanto, el progreso de los estudios históricos es, muchas veces, un peligro para la nacionalidad [139].

Sea como fuere, olvidando o recordando, ocultando o desvelando, si la nación es una identidad natural, nacida de la historia y para la historia, necesita una historia nacional. Las naciones sin historia —y ya es significativo que este concepto adquiera carta de identidad, de la mano de Hegel, en los inicios del desarrollo del nacionalismo— no son naciones en sentido estricto, son una mera masa amorfa, materia moldeable por el espíritu de las que sí la tienen. En este sentido, el desarrollo de la historia como disciplina científica va indisolublemente unido al de los movimientos nacionales, y viceversa. La mutua dependencia entre historia y nacionalismo ha sido resumida perfectamente por Kedourie:

> La doctrina nacionalista, insistiendo en que el individuo no tiene identidad fuera de su nación y que las naciones son conocidas por la lengua, la literatura, la cultura, etc., ordena que, puesto que las naciones existen, así las naciones deben tener —por definición— un pasado. La extensión de la doctrina nacionalista en Europa ha evocado por ello una voluminosa literatura, histórica en su forma, pero

> apologética en su sustancia, que reclama mostrar el surgimiento en tiempos remotos, el firme progreso y desarrollo de esta o aquella nación, y las sucesivas manifestaciones de su genio en religión, arte, ciencia y literatura [140].

Pero para la identidad nacional la historia no es sólo, y posiblemente ni siquiera de forma prioritaria, la recuperación del pasado, o la invención de ese mismo pasado si se quiere, sino un elemento de cohesión, de rememoración de ese pasado como imagen del presente. Lo que hace real la historia es su capacidad de influencia sobre la vida actual; su capacidad de hacer del relato de un hecho del pasado una narración con significado simbólico, de convertir cada hecho histórico en punto de encuentro entre el arquetipo y la coyuntura, entre un legado de imágenes y unos individuos y acontecimientos concretos. De ahí ese carácter de celebración de sí mismos presente en la selección de los hechos históricos, al margen de su propia verosimilitud, centrados generalmente en resaltar la oposición frente a un enemigo exterior y el espíritu de sacrificio, ya sea la resistencia de Numancia ante los romanos, la derrota de los comuneros en Villalar, la defensa de Barcelona frente a las tropas de Felipe V, o las oscuras luchas de los vascos contra los castellanos en la Edad Media. No deja de ser significativo, a este respecto, el que el *Bizkaya por su independencia* de Sabino Arana, publicado en 1892, y que puede ser considerado como libro-manifiesto del primer nacionalismo vasco, consista en el relato de cuatro victorias de los vizcaínos sobre los invasores castellanos. Y es que, a pesar de lo difícil que resultaba encontrar un antecedente de conflicto entre vascos y castellanos, dada la implicación de ambas comunidades en el desarrollo histórico del reino de Castilla, Sabino Arana sabía que sin la memoria de un enfrentamiento secular no hay nación posible.

El uso que se hace de la historia, una vez que se produce su apropiación pública —lo mismo ocurre con otras culturas de expertos— no es el de una reconstrucción científica del pasado, sino el de su recreación mítica: la historia como drama colectivo capaz de aportar elementos a la liturgia nacionalista. Todo relato mítico, y más si versa sobre los orígenes, posee un matiz de comunión; de unión de los vivos y los muertos; de apropiación del pasado; y de integración en ese pasado común.

En un plano más teórico, la historicidad o la creencia en el sentido histórico de las acciones humanas es consubstancial a la propia idea de nación, ya que es la historia la que otorga un sentido a las acciones individuales y les confiere un valor colectivo, dándoles ese carácter mesiánico, de destino nacional, del que carecerían por sí mismas. Los judíos son un buen ejemplo de esto. Si antes de los tiempos modernos existe un precedente de comunidad nacional, con todos los matices que se quiera, es el de la comunidad judía. De hecho un autor como Conor Cruise O'Brien otorga un importante papel al antiguo mundo judío en la génesis del nacionalismo:

> El nacionalismo en tanto que fuerza emocional colectiva en nuestra cultura, hace su aparición con impacto explosivo en la Biblia hebrea [141].

En un mundo en el que ser romano era una condición legal y ser celta, íbero o godo una clasificación étnica, ser judío era una cuestión de voluntad y de creencia. Estamos frente a una comunidad definida por una fe común, la idea de un destino colectivo, y el convencimiento de una misión como pueblo en la historia, rasgos que con la sola excepción del

primero, y con matices, podrían aplicarse a cualquier comunidad nacional moderna. Esta comunidad "protonacional" se genera en torno a un dios cuyo rasgo más llamativo frente a los dioses coetáneos es el de ser una divinidad de la historia y no de la naturaleza. Un dios que cuando se refiere a sí mismo lo hace en calidad de dios de la acción histórica" "Yo soy Jehová, tu dios, que te saqué de la tierra de Egipto". Pero en este afirmarse a través de la historia, lo que hace es avalar la propia existencia de la comunidad judía, cuyas acciones adquieren un nuevo valor, un nuevo significado; ya no son acciones aisladas, ahora tienen sentido porque es Dios mismo quien se lo da. Este carácter histórico de la comunidad nacional pervivirá en las naciones modernas, aunque ahora ya no sea Dios quien las legitime sino la propia comunidad nacional. De hecho, la tradición judía tendrá un papel muy importante en la formación del nacionalismo, proporcionando todo un arsenal de imágenes y conceptos, a través del Antiguo Testamento fundamentalmente, utilizados profusamente por los líderes nacionalistas.

La historia es, para las naciones de tipo político-estatal (la mayoría de las europeas, surgidas, generalmente, como observa Tilly [142], a partir de la expansión de un poder dinástico del centro hacia la periferia —los casos francés, español, inglés o prusiano [143]—) la principal fuente de identificación colectiva. De forma que realidades estatales, de carácter estrictamente político o administrativo, pueden acabar generando un sentimiento colectivo específico justificado por la historia. Dicho en palabras de Weber:

> Una organización estatal existente, cuya época heroica sea considerada como tal por las masas, puede ser decisiva, empero, para crear un poderoso sentimiento de solidari-

> dad, pese a los mayores antagonismos internos. Se valora al Estado como el agente que garantiza seguridad y, en caso de peligro exterior, esto se halla por encima de todo, entonces se enardecen los sentimientos de solidaridad nacional, al menos de modo intermitente [144].

Habría que añadir que el Estado no se limita a esperar pacientemente que una determinada "época heroica" sea considerada tal por las masas o que los intermitentes "sentimientos de solidaridad nacional" afloren en casos de peligro exterior. Si, en este aspecto, hay algo que caracteriza al Estado moderno, es su activa política legitimadora: las épocas heroicas se "inventan" mediante una relectura del pasado, y la afloración de sentimientos de solidaridad en determinados momentos históricos se sacramentaliza de forma ritual en celebraciones patrióticas, en una especie de calendario laico de manifiesto carácter integrador. Un ejemplo significativo de memoria histórica, mejor de una determinada memoria histórica asociada a un determinado poder político, rememorativa e integradora, es el de la batalla de Bouvines, estudiado por Duby:

> En los confines de las posesiones capetas —escribe Duby, refiriéndose a la inscripción sobre la batalla de una de las puertas de la muralla de Arras— frente a Flandes y al Imperio, se erigía como un trofeo. Pretendía fijar para la posteridad, con el propósito de reavivar en las sucesivas épocas el sentimiento de una comunidad de intereses y de valor, el recuerdo, todavía reciente en esos lugares, de una hazaña ya antigua. Pero aún iba más lejos al incluir deliberadamente el triunfo de Bouvines en una sucesión de glorias militares, juntando en una misma celebración, saltándose doscientos cincuenta años, y merced a la homonimia de los dos jefes enemigos abatidos, dos victorias reales a las que todos, sin excepción, veían ya como propias de la nación [145].

Lejos de cualquier pasividad, el Estado no se limita a ofrecer una organización política, sino que impulsa los lazos culturales, bien de nueva creación, bien transformando los particulares de un grupo en los generales de la nueva comunidad política. Pero para que estos lazos sean operativos deben verse reforzados por la existencia de una experiencia histórica común, real o inventada, pero interiorizada por los individuos como verdadera. Conocida es a este respecto la ingeniosa frase de Albert Mousset de que una nación es "una agrupación de hombres reunidos por un mismo error sobre su origen". Sería la experiencia histórica la que actuaría como cemento de unión, como argamasa de la comunidad nacional. Tal como afirma Gablentz,

> Una nación estatal está unida por la experiencia histórica. Los alsacianos colaboraron en las guerras francesas de la revolución con una participación intensa; Alemania no ha podido ofrecerles una experiencia que compensara esta vivencia. La nación estatal no está vinculada al idioma; Suiza y Canadá son en la actualidad los clásicos de naciones plurilingües. Y a la inversa, el lenguaje y la vecindad no unen, si se rechaza la comunidad política; Irlanda es el ejemplo más craso, Austria el más reciente [146].

La historia se convierte así en el fundamento último de toda identidad nacional, ya sea estatal o no, algo de lo que es consciente todo movimiento nacionalista, que comienza, siempre, por una reinterpretación del devenir histórico de la comunidad. Reinterpretación que, para ser operativa, no debe limitarse a una fría lectura académica de los hechos del pasado, sino que ha de conseguir una implicación afectiva de los individuos con este pasado reinterpretado —el caso de las fiestas "nacionales" es un magnífico ejemplo de lo

que se está diciendo—, implicación afectiva que será más intensa cuanto mayor sea el dramatismo del hecho histórico en sí; en este sentido, las derrotas resultan más atractivas que las victorias como elemento de comunión nacional. Hasta los nacionalistas de la "victoriosa" Castilla, en el sarampión identitario español, han elegido una derrota, la de Villalar, como símbolo de la "oprimida" nacionalidad castellana.

Todo esto, y volviendo a la afirmación inicial de Croce, lleva a una especie de círculo vicioso: el carácter nacional es una ficción literaria que descansa en una ficción historiográfica. La historia de cualquier comunidad podría justificar no importa qué carácter nacional en función de los criterios selectivos que se utilizasen en la reconstrucción/invención de dicha historia nacional. Pero, mientras que se acepte la existencia de las naciones como realidad objetiva, será necesario recurrir a la historia como fuente de explicación de la existencia de dichas naciones.

Es en este sentido en el que la nación es una comunidad imaginada —mejor cabría decir que toda comunidad es imaginada—, una forma histórica concreta de legitimación del poder político, que, para conjurar la debilidad de su fundamento último, necesita de un mito fundacional y de una historia sagrada que la haga existir. La existencia de una historia nacional es para la nación una necesidad ontológica. Sin historia no hay nación. La solución a este dilema suele consistir, generalmente, en que el Estado reinterpreta la historia, convirtiendo la historia de la creación del Estado en la historia de la nación misma y retomando del pasado más remoto aquellos episodios a los que se pueda atribuir un carácter precursor con respecto al propio Estado, caso del reino visigodo en el ejemplo español.

Esto explica la tendencia histórica de los Estados a elaborar una historia nacional "oficial" y normalizada, difundida a través de los libros de texto [147], cuyo monopolio de interpretación del pasado nacional se ha llegado a convertir en auténtico problema de Estado. Sólo la progresiva laicización de las sociedades occidentales ha hecho que este fenómeno haya ido perdiendo vigencia, pero recordemos, por poner dos ejemplos no demasiado lejanos en el tiempo, cómo el cambio de los libros de texto de historia mejicanos estuvo a punto de dar al traste, en 1992, con la brillante carrera política del entonces secretario de Educación Ernesto Zedillo —y es que, en palabras de Enrique Krauze, "la historia en Méjico es una religión cívica" [148]; no sólo en Méjico habría que añadir—; o cómo la revisión de la historia se convirtió en uno de los problemas, y no el menor, al que tuvieron que enfrentarse los impulsores de la perestroika rusa.

En los nacionalismos sin Estado, son los grupos nacionalistas los que hacen una lectura performativa del pasado nacional, convirtiendo determinados episodios históricos, en principio completamente ajenos a la lucha por la consecución de un Estado nacional, en antecedentes directos de su propia lucha política. Ejemplo llamativo de esto último sería la interpretación que de las guerras carlistas han hecho algunos sectores del nacionalismo vasco, caso de Letamendia, convertidas en un episodio más de la larga lucha por la liberación nacional, estableciendo una línea sin solución de continuidad entre ellas y la actividad de ETA. Nacionalismo vasco que por el contrario, y volviendo al olvido del que hablaba Renan, ha borrado de su memoria colectiva el papel del carlismo en la última guerra civil. Y me estoy refiriendo, por supuesto, a una relectura mítica, no a la verdad o falsedad historiográfica de dicha interpretación.

Hay, sin embargo, un aspecto extremadamente paradójico en las relaciones historia-nación. La nación es fruto de la historia. Pero la idea de nación, en su función legitimadora del poder político estatal, necesita aparecer como algo anterior al Estado, como algo transhistórico, incluso natural, para poder cumplir el papel para el que históricamente nace. La arbitrariedad lógica que comporta todo producto histórico debe ser sustituida por la idea de que este producto existía ya en el origen. La historia de la nación se convierte así en una historia intemporal, cuyos orígenes se pierden en la noche de los tiempos, ya que la nación misma es también intemporal, existe desde siempre.

Esto supone un ahistoricismo extremo, las naciones como fruto de la naturaleza y no de la historia, como comunidades naturales y no contingentes. Ahistoricismo, por otra parte, necesario, ya que si la nación asumiese un carácter histórico, y por lo tanto circunstancial, su capacidad de legitimación del poder político quedaría enormemente mermada. Justamente para conjurar la arbitrariedad en que todo ser colectivo descansa, se crea y se difunde una historia nacional sacralizada. La historia de la nación es siempre una historia mística en la que nunca se pone en cuestión el carácter ahistórico del propio sujeto historiográfico. La nación existe desde siempre. Los pintores de la cueva de Altamira eran "españoles", Viriato era "español", pero también Séneca, y Teodosio, y Recaredo, y Carlos V; y hasta el Greco muestra la españolidad de sus pinceles.

En última instancia, tal como sostiene Kedourie, lo que subyace en los planteamientos de los filósofos postkantianos, los grandes teóricos del hecho nacional y de los que Herder sería su representante más conspicuo, es que la nación es una división natural de la raza humana, dotada por Dios con un

carácter propio, que sus ciudadanos deben como obligación preservar puro e inmutable. Puesto que Dios ha separado las naciones, ellas no deben ser unidas [149].

La nación como un fenómeno natural al margen del tiempo y de la historia. Lo que ocurre es que, incluso en este caso, y tal como vería Hegel, es en la historia, en la capacidad de actuar sobre la historia, donde las naciones mostrarían su existencia.

---

[135] Para un escueto resumen de las relaciones historia/identidad nacional, véase Meyer, J., "La historia como identidad nacional", *Vuelta*, 219, 1995, pp. 32-37.

[136] Croce, B., *Teoría e storia della storiografia*, Bari, 1966, pp. 316-318.

[137] Un ejemplo paradigmático de la invención de una tradición, los mitos de la monarquía británica, es analizado por David Cannadine en Cannadine, D., "The context, performance and meaning of ritual: the british monarchy and the 'invention of tradition" en Ranger, T. O. y Hobsbawm, E. (eds.), *The invention of tradition*, Cambridge, 1983, pp. 101-164.

[138] Pérez-Agote, A., *La reproducción del nacionalismo. El caso vasco*. Madrid, 1986, p. 49.

[139] Renan, E., *Qu'est-ce qu'une nation?*, *ob. cit.*

[140] Kedourie, E., *Nationalism in Africa and Asia*, *ob. cit.*, p. 36.

[141] O'Brien, C. C., *GodLand: reflections on religion and nationalism*, *ob. cit.*, p. 2.

[142] "Western State. Making and theories of political transformation", en Tilly, Ch. (ed.), *The formation of national States in western Europe*, Pricenton, 1973.

[143] En este sentido el carácter histórico de la nación es más que evidente, es el fruto de la concentración objetiva del poder en un centro que domina de forma continua sobre un territorio determinado.

[144] Weber, Max, *Ensayos de sociología contemporánea*, Barcelona, 1972, p. 217.

145 Duby, G., *El domingo de Bouvines 24 de julio de 1214*, Madrid, 1988, p. 14.

146 Gablentz, *Introducción a la ciencia política*, Barcelona, 1974, pp. 49 y ss.

147 Para algunos ejemplos del uso nacionalista de la historia en la enseñanza, véanse, entre otros, Ferro, M., *Cómo se cuenta la historia a los niños en el mundo entero*, Méjico, 1981; o Fitzgerald, F., *America revisited: History schoolbooks in the 20th century*, Boston, 1979.

148 Krauze, E., "Zedillo y la crisis mejicana", *El País*, 6 de febrero de 1995.

149 Kedourie, E., *Nationalism*, *ob. cit.*, p. 40.

4. El calendario de invención de las naciones

EL NACIMIENTO y desarrollo de una determinada identidad nacional es un proceso largo y tortuoso, integrado en lo que, siguiendo a Braudel, podemos denominar hechos de larga duración, y que sólo en determinados casos y en condiciones favorables, culmina en la floración de una identidad nacional. El número de "naciones" posibles, o de naciones abortadas prematuramente, es, sin ninguna duda, muy superior al de aquéllas que han conseguido dibujarse como tales en el imaginario colectivo de la humanidad. La historia es, desde este punto de vista, un cementerio de naciones muertas, de abortos prematuros, de naciones no nacidas. Por supuesto que en ningún caso debe verse en esta afirmación ningún tipo de valoración, ni meyorativa ni peyorativa; no existe ninguna prueba de que el nacimiento de un nuevo sentimiento nacional sea mejor que su aborto prematuro, o viceversa, aunque la herencia decimonónica nos empuje inconscientemente a una postura favorable a cualquier hecho de tipo nacional. Sin entrar en mayores precisiones cronológicas, el tiempo histórico de desarrollo de las naciones tiene como fe-

cha *después que* la de la existencia, de forma todo lo embrionaria que se quiera, de algo parecido a un Estado de raíz territorial. Pero el Estado-nación territorial es muy joven. Aun suponiendo que sea el triunfo de los reyes sobre otros poderes territoriales de rango inferior (señoríos, órdenes militares, concejos, etc.), resolviendo así un conflicto político característico de la sociedad medieval, lo que marque su aparición —el monopolio legítimo del uso de la violencia weberiano—, esto no nos llevaría más allá de los siglos XV-XVI. La mayoría de politólogos y expertos en relaciones internacionales prefieren, de hecho, retrasar su aparición un poco más, hasta los siglos XVI-XVII; fechas consideradas incluso muy tempranas por otros [150]. Así Michael Mann, uno de los autores que con mayor detenimiento ha analizado los orígenes del Estado moderno, para quien:

> los teóricos prestan demasiada atención a las pretensiones de los ideólogos monárquicos, ya que los expertos en relaciones internacionales sólo se interesan por poderes soberanos respecto a política exterior, que llegó mucho antes que la mayoría de los otros aspectos de la soberanía moderna. Pero en términos sociológicos reales la soberanía territorial del Estado tiene un origen más próximo y llegó a la madurez en época aún más reciente [151];

o Tenenti, éste todavía más radical, ya que considera que, dado que hasta el momento de las revoluciones burguesas los lazos de fidelidad personal al príncipe predominan, claramente, sobre los de vinculación a la comunidad, no tendría sentido hablar de Estado con anterioridad al siglo XVIII [152]. Incluso cabría establecer un marco cronológico más flexible. La aparición del Estado es un proceso complejo cuyos rasgos se van dibujando a lo largo del tiempo: ejércitos formados

por reclutamiento y no por vinculación vasallática, fortificaciones colectivas, aparición de fronteras estatales, desarrollo de la burocracia, despersonalización de la corona..., sin que sea posible establecer una fecha precisa y concreta.

Hay que esperar, en todo caso, al menos hasta el siglo XVII para encontrarnos con algo equivalente a lo que pudiéramos llamar un sentimiento nacional, y esto con matices. A pesar de la afirmación de Dilthey de que "de los movimientos que dominan el espíritu moderno, el primero es el de la formación de las ciudades y de los Estados nacionales" [153], lo cierto es que la existencia de una idea de nación en el siglo XVII es bastante controvertida, y ha sido bastante discutida.

En el universo mental del siglo XVII la nación es una comunidad natural, "un conjunto de individuos o mejor, de familias, que tienen una apreciable comunidad de origen, de patria, de costumbres, de lengua y aun de indumentaria" [154], sin connotaciones políticas, que coexiste con monarquías, éstas sí de carácter claramente político, que gobiernan sobre los diferentes reinos y naciones de Europa, sin que en todo este proceso sea necesario un sentimiento de comunidad que vaya más allá del que conlleva el de ser súbdito del mismo monarca. Monarquías que incluso a veces, como en el caso de España, se quieren universales, herederas de los grandes imperios que habían marcado la historia de la humanidad, de los caldeos a los romanos, y en cuyo seno conviven reinos y naciones diferentes.

Es la monarquía, no la nación, la que define la comunidad política, sin que, por otra parte, parezca establecerse ningún tipo de nexo entre nación y monarquía, o, lo que es lo mismo, entre nación y comunidad política. Estaríamos ante planos de realidad diferentes, no comunicables, y en los que

cuando aparece alguna relación es para afirmar la primacía de la fidelidad a la monarquía sobre la fidelidad a la nación.

Pero las cosas son siempre más complejas de lo que aparentan. Aunque el significado actual del término nación, ya de uso frecuente y habitual desde la Edad Media, sea muy reciente, quizás no más allá de finales del siglo XVIII, un término en su origen lo suficientemente difuso como para poder aplicarse desde gentes con un origen común, hasta cualquier grupo, incluso no humano, que posea características propias —así se podrá hablar de la nación de los labradores, de los cristianos, de las aves, etc. [155]—, a lo largo de los siglos XVI y XVII es claramente perceptible un proceso mediante el cual, en palabras de Maravall,

> Cada vez con una fuerza mayor, aunque en un proceso lento y largo, la diferenciación por naciones va relacionándose con grupos que tienen o han tenido una común pertenencia a un grupo gentilicio de carácter político [...]. En este sentido, nación se refiere a comunidades en torno a las cuales se va formando un sentimiento político, aunque claro está que esto no queda nunca bien definido, ni en sus límites ni su atribución a grupos dotados de poder propio ni tampoco en cuanto al carácter influyente de cada una respecto a las demás, superponiendo una nación sobre otra, en cuanto al territorio y en cuanto a la población [156].

Al margen de la imprecisión conceptual, que se pondría de manifiesto en el uso del término nación, en el caso de España, tanto para referirse a los naturales de una determinada región como a los habitantes del conjunto de la península Ibérica —la nación de los castellanos, la nación de los aragoneses, pero también la nación de los españoles—, comienza a configurarse en torno al concepto de nación un sentimiento de pertenencia, de identidad colectiva, dotado de conte-

nido político, que tiende a fundir en un mismo bloque semántico monarquía y nación. Configuración todavía muy imprecisa, tanto por lo que se refiere a sus límites —no hay una correspondencia clara con las divisiones político-administrativas existentes— como a sus atribuciones —se dan sólo atisbos de dotar de contenido político al concepto de nación, no conceptualizaciones articuladas— pero claramente perceptible. Proceso ya suficientemente maduro a la altura del siglo XVII como para que sea posible detectar en muchos autores un claro matiz político en el uso del término nación, reflejado en su, cada vez más frecuente, utilización para referirse a comunidades político-administrativas, no "naturales", y de ámbito geográfico extenso. Buen ejemplo de esta tendencia sería lo que sobre la voz nación dice Covarrubias en su *Tesoro de la lengua castellana o española*. Para Covarrubias, en una fecha muy temprana —el *Tesoro* se publicó en Madrid en 1611—, el término nación tenía ya un carácter exclusivamente territorial, de territorio amplio y con un cierto matiz político, cabría decir. Matiz político avalado tanto por el uso de reino como equivalente de nación, como por el que el ejemplo puesto sea justamente el de nación española, una comunidad administrativa, no "natural".

Existiría ya durante el siglo XVII, en España y otras partes de Europa, lo que, siguiendo a Maravall [157], podríamos calificar de sentimiento protonacional [158]. Un sentimiento de patriotismo, de vínculo comunitario, de comunidad de destino, que dotaría al término nación de una vertiente política, ausente en su acepción medieval, y cuya plasmación más evidente será la reflexión sobre la mejor forma de resolver los problemas de cada comunidad y el papel del Estado en estas soluciones. Si analizamos bajo esta perspectiva la serie de documentos proponiendo remedios a los males de Castilla es-

critos en el XVII, rápidamente llama la atención el hecho de que junto a los que podemos denominar tradicionales —entendiendo por éstos a los que se remiten a una explicación sobrenatural (castigos de Dios, fatalismo...) frente a la que sólo cabe rezar y esperar— existen otros que, en un obvio anacronismo histórico, podríamos calificar de "científicos", cuya novedad radica tanto en que buscan explicaciones naturales o sociales, frente a las que se puede actuar, como en el hecho de que los males de la monarquía no se ven como un asunto que afecte únicamente al rey, sino a toda la comunidad política, al conjunto de los habitantes del reino. Esto supone, al menos en determinados grupos, un cierto nivel de conciencia de comunidad de destino. Si añadimos la preocupación de los arbitristas por la difusión de sus escritos, reflejo de la existencia de una opinión pública sobre la que se quiere influir, esta conciencia de colectividad parece bastante manifiesta. Lo mismo cabría decir del hecho de que el ámbito de aplicación de estos remedios tienda a extenderse al conjunto de la comunidad política y no sólo a un reino o nación particular; los remedios no lo son a los males de Castilla, sino al conjunto de la monarquía hispánica, o al menos a los territorios peninsulares de la misma [159]. En todo este proceso debió de ocupar un lugar importante la aguda conciencia de decadencia, de decaimiento, que tienen las élites políticas españolas ya desde principios del XVII, conciencia que, paradójicamente, sirve para cimentar esa idea de destino compartido.

Aunque, como afirma Maravall, "un estado de evolución política de un cuerpo social que bajo la potestad de un príncipe se mantiene y vive, y se ocupa de su situación y su destino colectivo, no basta para que la califiquemos de nación" [160], tampoco hay que despreciar la conciencia de grupo que esto

supone. Lo cual no impide, por supuesto, que la comunidad se sienta representada en el plano simbólico por la persona del rey, pero un rey que, no lo olvidemos, es tanto una entidad física como el símbolo en el que la comunidad se siente representada.

Quizás sea el lugar central del monarca el que ha llevado a algunos autores [161] a rechazar la idea de un sentimiento protonacional en esta época. Pero el que este sentimiento se centre en el monarca importa únicamente desde el punto de vista de la imaginería política, no desde la existencia o inexistencia de dicho sentimiento. En el universo mental de las monarquías del Antiguo Régimen nación y rey se identifican, de forma que el rey vendría a ser la encarnación de la nación. Es a través de la monarquía como las naciones desempeñan su misión histórica. Esto permitía resolver la contradicción entre una corona cada vez más ajena a la sociedad, pero también más presente en la vida diaria. Es un proceso que se va afianzando junto con el de las grandes monarquías absolutistas. Luis XIV podrá llegar a afirmar:

> En Francia la nación no es un cuerpo separado, sino que mora por completo en la persona del rey [162].

En el caso español, dadas las peculiaridades de la monarquía hispánica de los Habsburgo, principalmente su heterogeneidad, el proceso resultaba más complicado. Aunque tampoco se debe exagerar el carácter heterogéneo de los territorios de la monarquía hispánica, siendo posible que la falta de uniformidad política no sea mayor que las de otras monarquías de la época. El conglomerado de reinos, distintos y separados geográficamente, sobre los que se ejerce la autoridad real, impide esta identificación entre monarca y nación

o, en todo caso, supone una pluralidad de identificaciones. Tal como recordará elocuentemente Gracián —lo que muestra, de paso, la preocupación por el tema en la España de la época—:

> Hay también gran distancia de fundar un reino especial y homogéneo dentro de una provincia a componer un imperio universal de diversas provincias y naciones. Allí la uniformidad de leyes, semejanza de costumbres, una lengua y un clima, al paso que lo unen en sí lo separan de los extraños. Los mismos mares, los montes y los ríos le son a Francia término connatural y muralla para su conservación. Pero en la monarquía de España, donde las provincias son muchas, las naciones diferentes, las lenguas varias, las inclinaciones opuestas, los climas encontrados, así como es menester gran capacidad para conservar, así mucha para unir [163].

Sin embargo, ese amplio conjunto de reinos y territorios englobados bajo la común etiqueta de monarquía hispánica, "la Monarquía" para los contemporáneos, se articulaba de hecho en tres planos claramente delimitados: cada uno de los reinos peninsulares, el conjunto de los reinos de "España" y los demás territorios integrados en la Corona. La conciencia de estos diferentes niveles es muy clara en la mayoría de los autores de la época —Antonio de Solís, por poner un ejemplo, distingue entre Castilla, "los demás reinos de España" y "los dominios de fuera" [164]—; lo mismo que la idea de que la monarquía, sujeto exclusivo de acción política, descansaba básicamente en los reinos peninsulares, al menos así lo afirmará en un memorial, dirigido al Rey, Lorenzo de Mendoza:

> La unión de los Reinos y Monarquía de Vuestra Majestad, principalmente depende de estas tres coronas de Castilla, Portugal y Aragón unidas y hermanadas, que son la cuerda

> de los tres hilos, que dice el Espíritu Santo que, manteniéndolos juntos y bien unidos es dificultosa de romper [165].

Lo que supone la existencia de una nación española y una monarquía española, o lo que es lo mismo, la posibilidad de construir un Estado-nación español al margen de los demás territorios de la monarquía. La identidad rey/nación, centrada en el segundo nivel, los reinos de España, será de hecho uno de los ejes de la política del conde-duque de Olivares.

Esta diferenciación de niveles no impide que la identificación colectiva siga siendo en gran parte de tipo tradicional y, por lo tanto, fragmentaria. Globalmente se es miembro de la cristiandad, pero a la vez se pertenece a un determinado estamento, se es cristiano viejo o nuevo, de una "nación" u otra, súbdito de un rey que representa a la monarquía hispánica, pero que a su vez es rey particular de cada uno de los reinos... Éste será el gran reto al que tendrá que enfrentarse el conde-duque en su intento de articular una cierta idea de nación en un momento en que:

> las inciertas referencias al modelo imperial romano eran incapaces de sostener una concepción de la ciudadanía política que interpretase de modo adecuado las expectativas de los componentes no castellanos de la monarquía [166].

Aparecen, sin embargo, algunos elementos favorables a esta ruptura de las formas de identificación tradicional y su sustitución por otras nuevas. Fundamentalmente, y por lo que se refiere a la nobleza, el único grupo social al que parece dirigirse el proyecto nacionalizador de Olivares, el paso de nobleza terrateniente a aristocracia política. Cambio que supone la ruptura de los tradicionales vínculos clánicos, de es-

tirpe, y su sustitución por un juego político, mucho más dinámico, de alianzas circunstanciales, lo que acaba por debilitar la tradicional identificación genealógica de las familias nobiliarias, favoreciendo la aparición de otro tipo de sentimientos de identificación, entre los que el de nación, en su primera versión de súbditos de un mismo monarca, acabará siendo hegemónico. Un buen ejemplo de esta translación de una fidelidad clánica a otra política lo tenemos en la afirmación del propio Olivares de que: "Yo no tengo más padre, ni hijos, ni amigo que el que sirve bien al Rey" [167].

El origen último de este proceso de nacionalización de la vida colectiva, que llevará a la aparición de identidades protonacionales, primero, y nacionales, más tarde, resulta dificil de determinar. Pero caben pocas dudas sobre la importancia que en su desarrollo tuvieron la acción configurativa del poder político y las necesidades económico-militares de las nuevas monarquías absolutistas.

El aumento del poder monárquico a lo largo de la Edad Moderna, plasmado en el desarrollo de procesos de centralización y en el crecimiento del número de sus colaboradores, transformó a la monarquía en una institución cada vez más visible y con mayor incidencia en la vida cotidiana de los individuos. Pero, simétricamente, la pretensión de soberanía "absoluta" separaba cada vez más esta institución de todo lo demás, de forma que se fue configurando una visión de la Corona como una autoridad pública, por encima de los intereses individuales, que velaba por los intereses colectivos de la nación, y con un poder absoluto. Esto vendría a ser "el monopolio legítimo en el uso de la violencia" que Weber considera como uno de los rasgos definitorios del Estado moderno.

Esta idea, la de un Estado con poderes absolutos, va a ser clave en el desarrollo del concepto moderno de nación.

Por una parte, y dado que ninguno de estos Estados conseguirá imponerse sobre los demás, creando el sentido de una pluralidad de sociedades autónomas y diferentes entre sí, soberanas y excluyentes; posteriormente, esta idea se emancipará de su subordinación al principio monárquico, pero el papel de las monarquías absolutas en la gestación de la idea de entidad diferenciada y soberana es fundamental. Por otra, esta separación entre Corona y sociedad planteó el problema de cómo se conectaban entre sí, y a esto dará respuesta el desarrollo de la idea de nación. Una nación vista como una unidad que expresa la esencia de la sociedad y de la que el rey es su emanación.

El desarrollo de la Reforma, inspirada originariamente por un retorno a la pureza primitiva, va a favorecer, paradójicamente, la aparición de un concepto nuevo de nación de carácter político. Juristas como Hotman en Francia y Coke y Matthew Hale en Inglaterra, que rechazaban la autoridad universal de Roma, desarrollaron la idea de que igual que diferían las costumbres y modos de vida de unos países a otros, lo hacían también, necesariamente, las leyes y normas por las que se regían las diferentes sociedades. Con estas afirmaciones estaban echando las bases de los conceptos de diversidad cultural, de nación cultural y de nación política. Esta idea del pluralismo cultural, según la cual cada cultura tiene una visión del mundo y una escala de valores propia, será desarrollada por Giambattista Vico en fecha tan temprana como la primera mitad del siglo XVII, aunque su obra permaneció olvidada hasta su posterior descubrimiento por Michelet, dos siglos más tarde, y el desarrollo de sus ideas por la escuela histórica alemana [168]. Es significativo que sea, justamente en esta época y en los países protestantes del norte —en el sur católico el proceso será más tardío— cuando el término Europa comien-

za a reemplazar al de cristiandad para referirse al conjunto de los reinos cristianos de Occidente; cambio que es más que una mera variación terminológica, pues supone sustituir un concepto de comunidad por otro meramente geográfico.

El énfasis puesto por la Reforma en una vuelta a las fuentes, con un mayor conocimiento de la Biblia, más concretamente del Antiguo Testamento, supuso una vuelta al sentido particularista de la tradición judía frente al anterior universalismo cristiano, que en el aspecto práctico se verá favorecido por la ruptura de los lazos de obediencia con Roma, reforzando y legitimando la existencia de dominios monárquicos como unidades políticas soberanas tanto en el orden temporal como en el espiritual.

Todos estos aspectos son los que van a estar gravitando sobre el desarrollo del concepto de identidad nacional en los albores de la Edad Moderna.

La ambigüedad entre identificación dinástica e identificación protonacional se resuelve en la sociedad barroca mediante la identificación de nación y monarca, convertidos por la ideología de la época en las dos caras de una misma moneda. Quizas más relevante sea el hecho de que la identificación nacional se limite exclusivamente al círculo cortesano, algo en principio bastante alejado del concepto de nación tal como será entendido posteriormente, pero tampoco hay que desdeñar la importancia que tiene como articulación de una visión del mundo en la que parece configurarse una clara distinción entre un “ellos” y un “nosotros” no basado exclusivamente en lazos de sangre, sino en el hecho de ser miembros de una misma monarquía, aunque no afecte todavía a toda la comunidad.

El elemento movilizador de esta identificación nación-monarca, y probablemente de todo el desarrollo de la na-

ción-Estado, es la actividad bélica y las exigencias de todo tipo que ésta lleva consigo. La necesidad de movilizar grandes masas de población y recursos para la guerra y la preparación de la misma aumentó a medida que lo hacían los territorios de las nuevas monarquías, obligando a los monarcas del barroco a una movilización de recursos sin precedentes en la anterior historia europea. Esta movilización sólo era posible, a la larga, con un cierto consentimiento de las poblaciones afectadas. Planteado el problema en estos términos, el proceso es relativamente sencillo: aquellos Estados que lograban movilizar sus recursos de forma más eficiente, y aquí la coerción ideológica es importante, tendían a ganar las guerras y afianzar la idea de una identidad nacional; los que, por el contrario, eran poco operativos en la movilización de sus recursos tendían a perderlas y, como consecuencia, tenían mayores dificultades para vertebrar una identidad nacional e, incluso, en los casos más extremos, para mantenerse como entidades políticas autónomas.

Como ya se vio anteriormente, la necesidad de eficiencia bélica generará en muchas partes de Europa entre 1400 y 1700 un proceso de nacionalización en el que los Estados, incapaces de hacer frente a la guerra con los anteriores sistemas patrimoniales y de mediación [169], crearon grandes ejércitos constituidos de modo creciente por sus propias poblaciones nacionales. Para la movilización de estos ejércitos se recurrirá a la coerción física pero también, y no en menor medida, a la ideológica.

Piénsese en el caso concreto de la monarquía española, que, embarcada en una costosísima lucha por la hegemonía mundial, llega a una situación crítica en torno al reinado de Felipe IV, cuando, acuciado por los problemas de una economía de guerra, Olivares se ve obligado a someter al país a

una presión fiscal sin precedentes a la vez que toma draconianas medidas económicas: suspensión de pagos de 1627, reacuñación continua de monedas de vellón... Medidas que, en una clara ilustración de lo que se ha dicho más arriba, van acompañadas de una renovada utilización de la propaganda política: defensa del régimen (escritos de Hurtado de Mendoza, conde de la Roca, Quevedo...), presentación en cuadros de sus éxitos (Velázquez, Mahino, Zurbarán...), fiestas cortesanas en las que se mostraba la grandeza del monarca y el valido. Por poner un ejemplo, en 1637, uno de los momentos más críticos de la guerra de los Treinta Años, se celebraron fiestas que costaron 300.000 ducados, "las más espléndidas que nadie recordaba" [170]. Este aparente despilfarro, por parte de una monarquía que estaba al borde del colapso económico, es más coherente de lo que aparenta, las fiestas son una forma de propaganda política y de coerción ideológica.

Vista bajo esta perspectiva, toda la política del conde-duque de Olivares, y su posterior fracaso, adquiere nuevos matices. Estamos ante un proceso de nacionalización, desarrollado ante la imposibilidad de proseguir la actividad bélica con los métodos tradicionales, continuado de forma constante a lo largo de todo su gobierno y que culminaría con el abortado proyecto de la unión de armas, cuyo fracaso arruinaría todo su programa; ante un intento de sustituir las relaciones de patronazgo y clientelismo por otras de tipo nacional, sin que esto suponga, como periódicamente han querido ver muchos historiadores, un episodio más de esa especie de enfrentamiento ahistórico e intemporal entre el modelo absolutista castellano y el autonomista de otras naciones ibéricas, sino un episodio concreto de la construcción de un Estado de tipo moderno, enfrentado a un paradigma

político premoderno. El Estado es una construcción abstracta, racional, cuya propia lógica de funcionamiento le lleva a buscar la uniformidad, el sometimiento a normas comunes. Para Olivares, como para los demás defensores de un poder más eficaz, tanto en la Francia de los Borbones como en la Inglaterra de los Estuardos, esta nacionalización de la vida política aparecía como una necesidad.

Cabría incluso ir un poco más lejos y considerar la posibilidad de que la aparición de los "privados" en la historia europea no fuese un mero azar dinástico, fruto, como pensaba la historiografía decimonónica, de la coincidencia fortuita de reyes débiles y cortesanos ambiciosos, sino una fase característica y específica de la evolución del Estado moderno en Europa, y por lo tanto del desarrollo de la idea de nación. Los validos del XVII, a pesar de las apariencias, nada tendrían que ver con los antiguos favoritos medievales, ni siquiera, en el caso de España, con el cuasi-valimiento de Cristóbal de Moura en los años finales del reinado de Felipe II.

La presencia por las mismas fechas de privados en las tres grandes monarquías europeas, las más avanzadas en cuanto al desarrollo estatal, Olivares en España, Buckingham en Inglaterra y Richelieu en Francia, parece descartar cualquier carácter circunstancial [171]. Por otra parte el valido del siglo XVII, aun conservando algunos rasgos del tradicional favorito real, principalmente su dependencia de la relación amistosa personal con el monarca, responde a las nuevas exigencias de dirección política y coordinación de los cada vez más complejos aparatos burocráticos estatales, en definitiva al desarrollo de un nuevo tipo de organización política, antecedente inmediato del Estado moderno.

La aparición de esta nueva forma de organización política de tipo estatal influirá decisivamente en el desarrollo del

valimiento; de forma directa: el aumento de la carga burocrática del monarca hará que éste cada vez tenga más dificultades para ocuparse personalmente de los múltiples problemas de administración cotidiana, viéndose obligado a delegar en otras personas; y, sobre todo, de manera indirecta: el desarrollo del Estado modifica de forma radical las funciones del monarca, convertido ahora en un punto de referencia ceremonial, el rey como símbolo del Estado, y representación ritual del propio poder estatal, lo que significa que deba ocuparse prácticamente a tiempo completo de las tareas ceremoniales y caballerescas (ceremonias religiosas, viajes, fiestas...), por otra parte para las únicas que está educado, en detrimento de las burocráticas y administrativas. Lo que se le pide al monarca es que represente el papel de monarca, no que gobierne, pero esta representación se convierte en un aspecto fundamental del ejercicio de la soberanía, del poder político. Hay también un aspecto cultural pues, tal como ha resaltado Parker, en los ambientes cortesanos del XVII, formados en la lectura de los tratados de Castiglione y Baltasar Gracián, soberanos como Felipe II o Maximiliano de Baviera, consagrados a la obscura tarea de anotar papeles y consultas, hubiesen resultado anacrónicos [172].

El crecimiento del Estado va a afectar también a las relaciones aristocracia-monarquía. Un Estado cada vez más poderoso supone el paralelo desplazamiento de la posesión de la tierra como fuente de poder. Los ingentes recursos económicos y políticos puestos a disposición de la formación y evolución del Estado moderno hacen que la principal fuente de poder deje de ser la tierra y pase a ser el control del aparato del Estado, lo que supone toda una reconversión de la élite social de nobleza terrateniente a clase dirigente política [173]. En este sentido el desarrollo del valimiento representaría la

culminación de una ofensiva política de la aristocracia para desviar en beneficio propio los recursos del Estado, el episodio culminante de ese proceso conocido con el discutido término de refeudalización que afectaría a algunas sociedades europeas del siglo XVII [174]. Ni que decir tiene que en este contexto el término refeudalización, del que tanto se ha abusado para definir la evolución de la sociedad del Barroco español, pierde completamente su acepción original de vuelta a estructuras feudales para pasar a significar una readecuación de las estrategias de clase por parte de la nobleza en relación con la principal fuente de poder económico y político del momento: el Estado [175].

Todos estos factores convergen en la aparición del valimiento como como forma de poder político, un rey que reina y un ministro que gobierna, en el caso de España primero Lerma y después Olivares. Aparición que por un lado resuelve el problema de la acumulación de funciones representativas y gubernativas en el monarca y por otro da respuesta a las ambiciones aristocráticas de mayor control sobre el Estado, convertido en la fuente hegemónica de poder y riqueza. Pero, a la vez, transforma radicalmente los esquemas de lucha política. A diferencia del rey, el valido dispone de un poder vicario, grande —se admite incluso que puede eliminar de la vida palaciega a sus adversarios, una especie de muerte civil— pero discutible; pendiente tanto del favor real como de la opinión pública. Esto último es lo que explica la aparición de la propaganda como arma política, el que se gasten ingentes cantidades de dinero y energía en lograr el consenso político en torno al valido para convencer a una opinión pública interesada en los asuntos de gobierno.

A pesar de su cercanía temporal, Lerma y Olivares parecen representar dos soluciones en parte contrapuestas. El

primero, la recuperación del poder por la élite de la nobleza castellana, que ve ahora en el Estado la única fuente de privilegios y riquezas; el segundo, una apuesta por la restauración del poder real, el Estado, como punto de partida para el renacimiento nacional. Aunque el asunto es mucho más complejo, el propio Olivares se moverá siempre en la ambigüedad de ser de hecho uno de esos nobles que busca en la corona la fuente de poder que la tierra ya no puede darle, reivindicando continuamente su papel de miembro, cabeza habría que decir, de uno de los más ilustres linajes castellanos. La figura del conde-duque aparece así enmarcada en el contexto de un complejo proceso socio-político, un capítulo fundamental en el desarrollo del Estado, que, a su vez, como ya se vio anteriormente, supone un episodio esencial del desarrollo de la idea de nación.

Pero para entender el proceso en toda su amplitud es preciso hacer una referencia, aunque sea somera, al significado de la historia para el hombre del siglo XVII, máxime si tenemos en cuenta que en torno a estos años va a producirse una auténtica revolución respecto a este concepto. En efecto, la imagen que del pasado se hace el hombre europeo hasta bien entrado el Renacimiento viene determinada por lo que podríamos llamar la idea del predominio de la naturaleza sobre la historia, de la condición humana sobre los accidentes históricos. Pasado, presente y futuro son sólo episodios de una misma naturaleza humana cuyas leyes son válidas en todo tiempo y lugar. Como escribirá Núñez Alba: "lo que aora [sic] vemos, podemos pensar que siempre fue" [176]. Afirmaciones de este tipo son numerosas en autores de la época, lo significativo de este caso es que sea obra de un escritor soldado, ajeno a cualquier problema historiográfico, que indica la difusión de este modo de pensar en amplias capas so-

ciales. La historia es una historia universal en la que la misma naturaleza humana repite los mismos aciertos y los mismos errores, y cuyo conocimiento permite seguir aquéllos y evitar éstos.

A partir del siglo XVI se va abriendo paso la idea del predominio de la variedad y la diversidad de los grupos humanos sobre la de la homogeneidad e inmutabilidad anterior, del predominio de la historia sobre la naturaleza. Idea que alcanzará su pleno apogeo con el Barroco.

La consideración del hombre y de la sociedad desde una perspectiva histórica en perjuicio de una perspectiva natural tiene importantes repercusiones. Por una parte genera una concepción historiográfica en la que, sin negar la continuidad, las diferentes épocas aparecen claramente diferenciadas, marcadas por sus rasgos particulares y regidas, no por la repetición, sino por la continuidad. Por otra, este sentimiento de variedad favorece el desarrollo de una conciencia de particularidad histórica que está en el origen de las modernas naciones europeas.

Este nuevo sentimiento de continuidad histórica cambia de modo radical la forma de relacionarse con el pasado. Lo que para los humanistas había sido una manera de buscar ejemplos en la Antigüedad clásica válidos para el presente, se transforma en un nuevo sentimiento patriótico, "protonacional" lo llama Maravall [177], de solidaridad con el propio grupo, que lleva a los círculos cultivados de los diferentes países europeos (habría que excluir de esta evolución a Italia, ya que en este país la Antigüedad clásica está representada por los romanos con los que se establece una vinculación histórica) a sustituir la Antigüedad grecolatina por su propia antigüedad; o a seleccionar dentro de aquélla lo que se puede considerar como propio:

> El nuevo sentimiento patriótico desarrollado en las sociedades del occidente europeo durante el siglo XVI lleva a que los hombres cultos de estos pueblos traten de trasplantar el papel que correspondería a la Antigüedad grecolatina, dentro del humanismo italianizante, a su propia antigüedad [...] y se manifiesta en una doble consecuencia: primero, gusto por los productos primitivos de la historia de cada pueblo, viendo en ellos, no los datos de un Estado de barbarie, sino la primitiva imagen del grupo al que se pertenece, esto es, una imagen de lo que a cada comunidad le es propio y, por tanto, algo en que coopartícipa con cada uno de sus individuos; segundo, un interés por lo antiguo de cada país, es decir, por su historia, de cuyo conocimiento, lo más depurado y extenso posible, depende el conocimiento de su estado presente y su honor y gloria entre los pueblos actuales [178].

En esta línea de continuidad con un grupo humano diferenciado y de patriotismo particularista hay que situar las "teorías" sobre la superioridad, en antigüedad y calidad, del castellano sobre el latín, que, por disparatadas que hoy nos puedan resultar, llegaron a ser defendidas por un autor como Quevedo, quien sostiene que —el castellano— es más antiguo que el latín y el griego [179]; o el todavía más delirante episodio de los falsos cronicones, en esencia una forma de mostrar documentalmente la importancia y antigüedad de la nación española [180]. Aunque en este último caso, más interesante con respecto a lo que aquí se está tratando, que la falsificación de los cronicones es el que tanto sus detractores como sus defensores digan actuar movidos por su amor a España, una idea claramente nacionalista [181].

La historia es ahora la historia del propio grupo, y la antigüedad y el pasado glorioso de éste, motivo de orgullo para sus descendientes. Hay un doble sentimiento de continui-

dad y solidaridad con el pasado de la colectividad a la que se pertenece que lleva a un gusto por la historia primitiva de cada pueblo, vista no como un estado de barbarie, sino como la imagen más prístina del ser de ese grupo, de sus esencias fundamentales. La historia es una forma de entender lo más característico de cada grupo humano y de mostrar a los demás el honor y la gloria que cada país ha conseguido en el pasado.

Desde el punto de vista historiográfico, esto generará un gran interés por la recuperación del pasado, cuanto más antiguo y heroico mejor, pero limitado a la propia comunidad. El interés del historiador se centra en sus compatriotas —término éste que no aparece documentado en castellano hasta la publicación de *La lozana andaluza*—, pasados y presentes, para intentar demostrar una antigüedad tan ilustre, al menos, como la de griegos y latinos. Es la época de los múltiples descendientes de Troya y, en el caso español, del entusiasmo por Tubal, padre de una patria que remonta sus orígenes hasta el mismo Diluvio Universal.

Las viejas crónicas gozan de toda estima, siendo, ya a partir del Renacimiento, estudiadas y analizadas cuidadosamente para corregir los errores introducidos por los sucesivos copistas. Por documentación antigua se entiende no únicamente la clásica, sino también la medieval. El interés está determinado, no porque pueda ser tomado como modelo, sino porque ilustra sobre el pasado del propio grupo y permite individualizarlo frente a los otros.

Este cambio del sujeto histórico va acompañado de una auténtica revolución epistemológica. La historia deja de ser un ejemplo, como en la época medieval, para transformarse en una ciencia empírica[182], en la que a partir de los hechos pueden establecerse leyes generales que permitan predecir la evo-

lución de los Estados y las monarquías. Como escribe Alamos de Barrientos, el conocimiento histórico "se alcanza formando de los sucesos particulares y de sus causas, reglas y principios universales" [183]. La historia deja de ser una colección inconexa de sucesos pasados para transformarse en un conjunto ordenado e inteligible de hechos con significado histórico.

Ya en el siglo XVIII, la Ilustración, fuente de la mayor parte de los mitos ideológicos que configuraron, y en parte siguen configurando, la modernidad europea, en el campo de las concepciones políticas se convierte en la principal responsable de

> esa compleja operación histórica que consistió en la formación de la nación como modo de vida política característico del occidente europeo, en los tiempos modernos [184].

Es a partir de este siglo cuando los términos "España" o "Francia" asumen una forma nacional y cuando empieza a perfilarse una imagen política de estos pueblos que se sobrepone a la idea de unos reinos cuyo único vínculo era el de ser súbditos de un rey.

El proceso tiene una doble vertiente: de un lado, la aparición de un sentimiento de comunidad, de patria, de ámbito más amplio que la comunidad local, que tiende a extenderse hasta coincidir con la unidad política, con el conjunto de la monarquía; de otro, se atribuye a esta nueva comunidad extendida, nacional podríamos decir, un carácter político, completamente ausente en las viejas identidades locales. El resultado final será la conversión de la nación en sujeto principal de la vida pública, forma por antonomasia de identificación colectiva y ámbito único de acción política.

Resulta paradójico que una época marcada por el triunfo de las luces, con lo que esto supone de abstracción raciona-

lista, sea también la descubridora de las "identidades nacionales" y los particularismos históricos. La afloración de estas preferencias por las particularidades históricas e individuales frente al universalismo racionalista se ha tendido a identificar con los primeros atisbos de Romanticismo, más específicamente con el Prerromanticismo. El problema estriba en que, en este campo concreto de la idea de nación, quedarían dentro del Prerromanticismo no sólo prerrománticos clásicos, en el caso español Cadalso por ejemplo [185], sino ilustrados tan conspicuos, siguiendo con ejemplos españoles, como Jovellanos, Feijoo o Masdeu. La nación es para gran parte de los ilustrados, principalmente de la segunda mitad del XVIII, la entidad fundamental de coexistencia política; o lo que es lo mismo, junto a la idea de una civilización universal, basada en la razón, convive en la mayor parte de los ilustrados otra unidad más cercana, más afectiva, basada en la historia, que es la nación. Esta dialéctica civilización/nación tiene su reflejo en el binomio filosofía/historia.

Desde el punto de vista filosófico, ni la nación ni el nacionalismo representan para los ilustrados ningún tipo de ideal deseable. Tal como afirmará de forma taxativa Voltaire en su influyente *Dictionaire philosophique*, en el artículo "Patria", "Desear uno la grandeza de la propia patria es desear daño a sus vecinos".

El ideal ilustrado por excelencia es la Humanidad, y la fidelidad a la Razón aparece siempre por encima de cualquier fidelidad a una cultura nacional. Cosmopolitismo y progreso frente a nacionalismo e historicismo parecen las señas de identidad del pensamiento filosófico ilustrado.

Pero en el momento que pasamos del campo filosófico al histórico y político, el cambio es radical. Es aquí la nación la que se convierte en sujeto privilegiado del discurso, en re-

ferencia ineludible del análisis histórico. Y no hay que olvidar que a lo largo del siglo XVIII todas las polémicas políticas se dirimen en el campo de la historia, de forma que las actitudes políticas casi siempre se apoyan en una correlativa visión histórica al menos tanto como filosófica. Esto, a la larga, supone aceptar que la esencia de un país se conoce a través de su historia, no de la filosofía, y, paralelamente, asumir la existencia de caracteres nacionales. Caracteres nacionales que, para algunos pensadores ilustrados, caso de Rousseau, habría que mantener en cuanto serían el cemento de la cohesión nacional. Rousseau irá incluso todavía más lejos y, tomando como modelo a Esparta, preconizará la necesidad de hacer lo más homogénea posible la comunidad nacional, recomendando la educación del Estado y la xenofobia. Fenómeno que explicaría el que temas como la cultura nacional, la literatura nacional o el teatro nacional aparezcan una y otra vez en los escritos ilustrados.

En el campo más concretamente político, la filosofía ilustrada estará en el origen de las dos ideas de nación en las que, de forma reduccionista, se pueden agrupar los diferentes conceptos de nación vigentes en la Europa moderna: la que podemos denominar como nación política, basada en la voluntariedad y el contrato, que alcanzará su pleno desarrollo con la Revolución Francesa; y la nación cultural, fundada en la existencia natural de naciones, previas a la voluntad de los individuos, que llegará a su culmen con el Romanticismo.

Por lo que se refiere a la primera, son los ilustrados quienes desarrollan los tres pilares previos a su formulación: el concepto de Estado, habría que incluir aquí en términos muy generales la definición de sociedad civil elaborada por Locke, un término de uso también habitual en Jovellanos o Arteaga, y la idea de sustituir la acción coercitiva del poder

político por la cooperación libre en la sociedad [186]; la idea de pacto o contrato, junto con la conceptualización de una voluntad general; y la idea de autogobierno.

Con respecto a lo segundo, para una parte significativa del pensamiento ilustrado, y el influyente Montesquieu es sólo un buen ejemplo, existe, previo a este contrato y a esta voluntad general, algo que podríamos denominar, en un claro anacronismo histórico, con el nombre de espíritu del pueblo, el "espíritu general" de Montesquieu:

> Varias cosas gobiernan a los hombres: el clima, la religión, las leyes, las máximas de gobierno, los ejemplos de las cosas pasadas, las costumbres y los hábitos, de todo lo cual resulta un espíritu general [187].

En el caso español, las referencias a un carácter nacional, determinado por el clima, la historia, las costumbres..., son frecuentes en los escritores ilustrados. Ya en el último cuarto del siglo XVII el conde de Fernán Núñez había utilizado la expresión "el genio de la nación". Términos semejantes serán empleados posteriormente por Cadalso ("carácter nacional"), Feijoo ("genio nacional"), Juan de Aravaca, Miguel Antonio de Gándara... [188].

Ahora bien, si los hombres tienen determinados caracteres en función de las diferentes naciones, si estos caracteres nacionales están determinados por el clima, la historia, las costumbres, los hábitos..., el Estado ya no es fruto de la sola voluntad política, sino de la conjunción de todos estos factores, lo que supone poner una nación preexistente como base del Estado y del poder político; la nación no es un mero cuerpo de asociados con una ley y una legislación común, sino el resultado de una historia. Es una nación cultural y no el banal fruto de una voluntad política.

Es este último aspecto de la idea de nación ilustrada el más problemático y, a la vez, el más interesante. El más problemático en cuanto parece poner en cuestión una de las ideas centrales de la Ilustración: la universalidad de los valores, ya que los individuos parecen ser diferentes en una nación y en otra; y el más interesante en cuanto establece una línea genealógica, sin solución de continuidad, entre la idea de nación ilustrada y el particularismo nacional de los románticos.

A partir de estos dos conceptos de nación, la nación como unidad política y la nación como unidad natural, los ilustrados generan en toda Europa un proceso de "nacionalización" de la sociedad, de conversión de la unidad política en unidad nacional, que está en el origen del nacimiento de esa nueva forma de unidad político-cultural que conocemos con el nombre de nación. Sin esta previa nacionalización ilustrada serían incomprensibles fenómenos como el de la batalla de Valmy o, en el caso de España, tal como afirma Maravall ("en España, la empresa de la Guerra de la Independencia hubiera sido inconcebible sin esa etapa ilustrada previa de 'nacionalización' de la sociedad") [189], la guerra de la Independencia. Cuando P. Vilar constata la exaltación nacionalista (española) con que Cataluña vivió la Guerra de la Independencia [190], está de hecho comprobando la fuerza del proceso nacionalizador ilustrado; comprobando la eficacia de los ilustrados españoles en el proceso de construcción de la nación.

La integración de la sociedad en entidades nacionales, mediante una política en la que intervienen factores tan diversos como el descubrimiento del pasado nacional, la extensión de la educación o el desarrollo de la red de comunicaciones, será una de las aportaciones fundamentales de los ilustrados a la configuración política de la Europa moderna.

Este desarrollo de la idea de nación en los ilustrados es, en parte, una respuesta al reto de dar legitimidad política a un poder desacralizado. En una sociedad en la que el poder pierde parte de su carácter sagrado, la única fuente de legitimación posible es erigirse en representante de la comunidad, previa sacralización de ésta como nación, convirtiendo al nacionalismo "en la religión social de la modernidad" [191]; para lo cual la comunidad debe, necesariamente, coincidir con el ámbito político-administrativo de ejercicio de este poder. La aparición, y frecuente uso por parte de los ilustrados [192], del término "opinión pública", vendría a confirmar esta necesidad de legitimación del poder en la propia comunidad política.

Una de las exposiciones más nítidas, dentro del pensamiento ilustrado, de esta idea de sacramentalización de la nación es la de Rousseau y su necesidad de una religión civil como forma de mantener la unidad de la vida social. Una religión no interior, religión de ciudadanos y no de hombres, que haga de la patria objeto de adoración ciudadana y proporcione a los miembros de cada comunidad dioses, patrones tutelares, dogmas, ritos y cultos prescritos por la ley, de forma que fuera de esa nación todo resulte infiel, impío, extraño y bárbaro.

Hay otros muchos factores, además de los estrictamente políticos, a tener en cuenta en la génesis y desarrollo del concepto de nación en los ilustrados, tanto ideológicos como sociales y económicos. Hay uno obvio: el crecimiento del Estado. Los procesos de homogeneización cultural llevados a cabo por el Estado forzarán la elección entre lealtades locales y nacionales, fenómeno más acusado en la medida en que el peso del Estado en la vida pública europea se hace cada vez más presente a partir de estas fechas. Menos obvio, pero de importancia no menor, es el redescubrimiento de la Antigüe-

dad clásica, la vuelta al espíritu antiguo, en el que las palabras de patria y ciudadano recuperan su viejo sentido. La renacida admiración por el mundo greco-romano fue una permanente invitación al descubrimiento del patriotismo y el amor por la comunidad política, atribuyendo a esta última un sentido radicalmente diferente al que había tenido con anterioridad. Lo que era una relación de fidelidad personal con el monarca se convierte, siguiendo los modelos clásicos, en una relación de pertenencia a la comunidad con obligaciones afectivas (patriotismo) por parte de cada uno de sus miembros. Poco importa el hecho de que, como recuerda Andrés de Blas,

> El patriotismo, tal como había sido entendido en las ciudades-Estado griegas y en Roma, tenía sustanciales diferencias con el nuevo sentimiento nacional de base cultural [193].

Lo que parece evidente es que la evocación de las virtudes cívicas, piénsese en la proliferación de cuadros en los que se exaltaba el patriotismo de los antiguos griegos y romanos (*Los lictores entregando a Bruto los cadáveres de sus hijos,* David; *El juramento de los Horacios,* también de David; *Bruto condena a sus hijos por conspirar contra la patria,* Lethiere; *Hipócrates negándose a ir a curar a los enemigos de la patria,* Girodit; ...), creó un caldo de cultivo favorable al desarrollo del sentimiento nacional.

Sorprende, sin embargo, el nulo interés por parte de los ilustrados en el análisis de lo que es una nación, limitándose en general a aceptar como naciones aquéllas que previamente se consideraban como tales. Entienden la nación como una comunidad cultural, definida por un determinado carácter nacional y justificado por la historia, pero sin entrar en mayores precisiones conceptuales. La nación aparece más como un sentimiento compartido de comunidad que como una reali-

dad objetiva. Es a este respecto muy interesante, por lo que tiene de novedosa, la distinción que Feijoo hace entre patria, formada por la unión de los que viven bajo las mismas leyes y el mismo poder, y nación, comunidad basada en la historia, la cultura, las costumbres, los sentimientos y los modos de vida [194]. El concepto de patria asumiría aquí un carácter político completamente ausente todavía en el de nación.

Pero, en general, el término nación tiende a confundirse con las entidades políticas existentes, lo que en el caso de España significa la aceptación de una nación española, a pesar de los problemas derivados de la existencia de Portugal, que los ilustrados españoles parecen considerar parte de la misma "nación", y de acusadas diferencias regionales en el interior del país. En otros casos, lo que mostraría la complejidad del proceso intelectual que aquí se está analizando y el carácter de tanteo, de exploración de nuevos caminos de ordenación de la realidad social que tiene el pensamiento ilustrado, el término parece conservar su acepción antigua, localista y no política; así Cadalso dedicará la número XXVI de sus *Cartas marruecas* a describir los caracteres específicos de las nueve "naciones" que componen España: en el orden en que él las presenta, cántabros (aplicado a los que actualmente conocemos como vascos), asturianos, gallegos, castellanos, extremeños, andaluces, murcianos y valencianos (en una sola nación), catalanes y aragoneses [195].

Una explicación interesante, por lo que supone de primera aparición del hecho lingüístico como base de una identidad nacional, es la del abate Pluc, para quien las diferencias lingüísticas se habrían ido desarrollando desde la época de Noé. Diferencias que habrían hecho que los hombres se hubiesen ido agrupando en patrias y ciudades diferentes. Este pensador francés del siglo XVIII no habla todavía de nación,

pero nos muestra cómo la diferencia lingüística comenzaba a ser sentida como un elemento de identificación nacional. De hecho, es en el siglo XVIII cuando se empieza a hablar del genio de las lenguas, aunque todo esto no debe hacernos olvidar que la división lingüística seguía siendo considerada todavía como una maldición bíblica.

Pero fue en el campo político, y más concretamente en el desarrollo del Estado, más que en el de las ideas, donde se produjo la auténtica revolución del concepto de nación en el siglo XVIII. La formación del Estado moderno en Europa es un proceso continuo y sin grandes rupturas, pero en el que, sin embargo, es posible distinguir algunos hitos: el siglo XVIII es uno de ellos. A pesar de lo que se dijo anteriormente sobre el tardío desarrollo del Estado, al menos tal como hoy lo conocemos y entendemos, hay aspectos parciales en que da muestras de una gran precocidad. Uno de ellos sería la monopolización de la violencia militar, llevada a cabo de forma gradual ya desde mediados de la Edad Media, pero que en el siglo XVIII se vuelve absoluta, aumentando el peso del Estado de forma desmesurada. Según cálculos de Michael Mann [196],

> Alrededor de 1700, los Estados absorbían quizá un 5 por ciento del PNB en tiempos de paz y el 10 por ciento en guerra. En 1760 estas cifras se habían elevado entre el 15 y el 25 por ciento; en 1810, entre el 25 y el 35 por ciento. En ese momento los ejércitos estaban formados por un 5 por ciento de la población total [197].

La auténtica magnitud de estos datos se pone de manifiesto si consideramos que los correspondientes a 1810 son equiparables a los de las dos guerras mundiales o a los actuales de Israel e Irak.

Estas cifras nos permiten apreciar, de manera clara, las transformaciones producidas en el siglo XVIII. El aumento de las necesidades militares de los Estados hizo que pasaran a ocupar un lugar importante en la vida de sus súbditos, gravándolos con impuestos, reclutándolos, intentando utilizar su entusiasmo en provecho de sus objetivos... Todo lo cual desembocó en un proceso de movilización popular, vertebrado en torno a la idea de ciudadanía política y al desarrollo de ideologías nacionales.

El proceso nacionalizador dieciochesco culminará a finales de siglo y principios del siguiente con las guerras francesas de la Revolución y el Imperio, en las que la guerra deja de ser un asunto de Estado para transformarse, palabras de Clausewitz, en un asunto del pueblo:

> Mientras en 1793, según el modelo habitual de ver las cosas, todas las esperanzas se depositaron en una fuerza militar muy reducida, hizo su aparición una fuerza como nadie la había concebido. La guerra volvió a convertirse repentinamente en un asunto del pueblo [198].

En el campo de batalla ya no se enfrentan tropas mercenarias al servicio de las ambiciones dinásticas del monarca, sino el pueblo en armas al servicio de la nación.

En el ámbito español, la mejor muestra del grado de sofisticación a que había llegado el concepto de nación a finales de siglo es una carta de Antonio de Capmany a Godoy, fechada en 1806, y que el mismo autor reproduciría dos años más tarde en su *Centinela contra franceses:*

> ¿Qué le importaría a un Rey tener vasallos si no tuviese nación? A ésta la forma no el número de los individuos, sino la unidad de las voluntades, de las leyes, de las costumbres y del idioma que las encierra y las mantiene de generación en generación. Con esta consideración, en que pocos han refle-

> xionado, he predicado tantas veces en todos mis escritos y conversaciones contra los que ayudan a enterrar nuestra lengua con su trato y su exemplo en cuanto hablan, escriben y traducen: mi objeto era más político que gramatical. Donde no hay nación no hay patria; porque la palabra país no es más que tierra que sustenta personas y bestias al mismo tiempo. Buen exemplo son de ello la Italia y la Alemania en esta ocasión. Si los italianos y los alemanes, divididos y destrozados en tantos estados de intereses, costumbres y gobiernos diferentes, hubiesen formado un solo pueblo, no hubieran sido invadidos ni desmembrados. Son grandes regiones, descritas y señaladas en el mapa, pero no son naciones, aunque hablen un mismo idioma. El grito general ¡Alemanes!, ¡Italianos!, no inflama el espíritu de ningún individuo, porque ninguno de ellos pertenece a un todo [199].

Aquí están todas las claves del concepto de nación posterior: la bondad del sentimiento nacional, la diferenciación entre nación y poder político, la necesidad de generar un sentimiento nacional, la importancia de la lengua como elemento de identificación nacional... Lo que nos indicaría cómo a finales del siglo XVIII, al menos entre los grupos cultivados, ese nuevo artefacto simbólico de acción política, la nación, se encontraba plenamente desarrollado.

Por lo que respecta al lugar ocupado por la historia en el pensamiento ilustrado, el tema ha sido objeto de opiniones bastante controvertidas: desde los que creyeron ver en la Ilustración un marcado carácter ahistórico, hasta los que, por el contrario, han buscado en ella los orígenes del historicismo moderno. Las investigaciones de Meinecke [200] zanjaron la cuestión hace tiempo dejando claro el lugar central ocupado por la historia en las concepciones ideológicas de los ilustrados [201], y despejando, parece que definitivamente, cualquier duda al respecto.

Si nos referimos únicamente a España [202], el historicismo de los ilustrados españoles es incluso superior al del resto de sus contemporáneos europeos. Fruto, posiblemente, de una peculiaridad, no muy bien explicada, de la revolución ilustrada en España, que privilegia el cultivo de la historia frente a otras ciencias "ilustradas" —ciencias fisicomatemáticas y la filosofía en sentido amplio, principalmente—, de forma que una de las corrientes más representativas de la Ilustración española es, justamente, el desarrollo de una mentalidad historicista. La nómina de historiadores españoles del XVIII es ingente, tanto en cantidad como en calidad [203]. Sin intentar ser exhaustivos, Masdeu, Flórez, Burriel, Floranes, Mayáns, Moratín, Sarmiento, Capmany y un largo etcétera de cultivadores de la ciencia histórica prosiguieron con ahínco y pasión la tarea, iniciada ya en los últimos años del siglo anterior, de "desbroce impetuoso del cúmulo de falsedades que los cronicones apócrifos habían vertido sobre la historia de España desde fines del siglo XVI para fundamentar tradiciones religiosas e históricas" [204], echando las bases de la primera historia científica del país. A los que habría que añadir, en el caso concreto de la historia de la cultura, *Viaje por España* de Ponz [205], *Diccionario de los más ilustres Profesores de las Bellas Artes en España* de Ceán Bermúdez [206] y *Viaje artístico a varios pueblos de España* de Isidoro Bosarte [207], que ponen los cimientos de una historia artística del país, algo vital en una nación que comienza a definirse como una nación cultural. El que algunas de las mentes más lúcidas del siglo XVIII español dedicasen sus desvelos al cultivo de la historia, prueba tanto el interés de los ilustrados por esta disciplina como la importancia otorgada por éstos al conocimiento histórico. Interés que no se limitará al estrecho campo de los historiadores "profesionales", sino que es compartido por la totali-

dad de los grupos cultivados de la época. Múltiples son los ejemplos que se podrían traer a colación acerca de este interés generalizado por la historia: las Sociedades Económicas de Amigos del País incluyen la historia entre los campos de investigación prioritarios; se fundan y reorganizan archivos y bibliotecas; en los planes de estudio para los centros de enseñanza de nueva creación la historia ocupa un lugar central [208]; las referencias a la historia son continuas en los discursos académicos [209]; el *Diario de Barcelona*, fundado en Barcelona en 1772, incluye en todos sus números una sección fija titulada "Suceso del día" en la que se recuerdan hechos históricos ocurridos en el pasado en la misma fecha; los *Diarios* de Jovellanos están plagados de referencias a lecturas históricas, desde Gibbon a Risco, y visitas a ruinas y monumentos; ... Pero lo que interesa aquí no es tanto constatar el interés ilustrado por la historia, común por otra parte a los eruditos del siglo anterior, sino el lugar que ésta ocupa en su visión del mundo y las causas de este interés historiográfico que se prolongará durante el siglo XIX.

Por lo que respecta al significado de la historia en el pensamiento ilustrado, y no me refiero aquí a la revolución epistemológica que supuso el uso de la misma, tanto en el *Discours* de d'Alambert como en los *Essays* de Smith, por referirme a dos obras significativas, sino a lo que la Ilustración entiende por historia, lo primero que llama la atención es que, a pesar de la erudición dieciochesca, los ilustrados no entienden la historia, ni siquiera de forma tangencial, como una mera recopilación de documentos. El propio P. Flórez, uno de los máximos compiladores de documentos de toda la historiografía dieciochesca, declara que su obra "no era una historia, sino lo que necesitaba para ella" [210]. La historia es un instrumento de gobierno, la ciencia que permite entender el espíritu

de un pueblo, el ser de una nación, y conocer los caracteres nacionales y la manera de ejercer un buen gobierno; en esta línea estaría *El espíritu de las leyes* de Montesquieu. Una de las características de la Ilustración "es la expectación de que la historia proporcionará el único fundamento sólido para la ciencia del hombre y de la sociedad" [211]. Es en este contexto en el que habría que entender la afirmación de Jovellanos:

> Yo no tengo empacho en decirlo: la nación carece de una historia. En nuestras crónicas, anales, historias, compendios y memorias, apenas se encuentra cosa que contribuya a dar una idea cabal de los tiempos que describen. Se encuentran, sí, guerras, batallas, conmociones, hambres, pestes, desolaciones, portentos, profecías, supersticiones, en fin, cuanto hay de inútil, de absurdo y de nocivo en el país de la verdad y de la mentira. Pero, ¿dónde está una historia civil que explique el origen, progresos y alteraciones de nuestra constitución, nuestra jerarquía política y civil, nuestra legislación, nuestras costumbres, nuestras glorias y nuestras miserias? [212].

Darle una historia a la nación significaba entender mejor su estructura contribuyendo a su gobernabilidad.

Junto a este desplazamiento utilitarista, se produce en los ilustrados otro no menos importante por lo que respecta al propio sujeto histórico. La historia deja de ser la historia de los individuos para convertirse en la "historia de las naciones" [213]; el hilo que permite la búsqueda de los orígenes perdidos de la nación [214], como nuevo sujeto colectivo.

Lo novedoso no sería tanto la preocupación por la historia, existente ya en épocas anteriores, como ya he dicho, sino el cambio de ámbito y objetivos. Donde la historia anterior ponía reyes y caballeros, regidos por el valor personal y de estirpe, la historia dieciochesca coloca a la nación buscando la utilidad y la felicidad. La función misma de los ilustrados

en la sociedad se legitima por ser los "ingenieros" de ese vasto plan de consecución de la "felicidad"[215] colectiva, lo que los convierte, necesariamente, en historiadores.

La conversión de las naciones en sujetos privilegiados del devenir histórico será una de las innovaciones más espectaculares en la concepción historiográfica ilustrada. La historia de las naciones desplaza a las historias de monarquías, señoríos o ciudades, hegemónicas en el periodo anterior, como unidad natural de investigación. Esto supone primar los vínculos comunitarios frente a los de tradición monárquica o señorial. No es casual que sea justamente en esta época cuando surge y se desarrolla el uso del término patriota, hasta acabar siendo de uso común para los autores del XVIII; patriotismo entendido como amor a su patria o a su nación.

Para el pensamiento ilustrado esas naciones se definen a través de un proceso histórico cuyo conocimiento permitiría actuar sobre su presente y su futuro. La historia es la ciencia de las naciones, pero entendida en el sentido de ciencia aplicada; la ciencia que nos permite actuar sobre las naciones. Esto explica la preocupación por los orígenes —lo anterior permite conocer lo presente— que llevará al descubrimiento de la Edad Media o, incluso, como en el caso del jesuita Lampillas, a defender la comedia barroca, a pesar de los preceptos neoclasicistas, ya que forma parte del pasado nacional. Sólo el conocimiento del pasado permite actuar sobre el presente. Cadalso ridiculizará en una de sus *Cartas marruecas* a quienes se atreven a dictaminar sobre el estado de España e ignoran hasta quién fue Fernando el Católico.

Esto supone una visión utilitarista, llevada a sus últimas consecuencias por Voltaire, en la que la finalidad de la historia es servir de ejemplo instructivo y no satisfacer curiosidades inútiles. Los periodos oscuros no merecerían la atención

de hombres inteligentes; se deben estudiar los triunfos de la razón y la imaginación y no sus fracasos. "Si lo único que tienes que decirnos —escribe Voltaire— es que un bárbaro sucedió a otro en las orillas del Oxus o el Ixiarte, ¿qué provecho le proporcionas al público? ¿Qué importa saber que Quancum sucedió a Kincum y Kincum a Quancum?".

Lo curioso de este enfoque de la historia es que resulta profundamente ahistórico, consecuencia lógica de una concepción de la naturaleza humana, bastante común por otra parte en el siglo XVIII, de tipo universalista. Esta marcada tendencia ahistórica del pensamiento dieciochesco no supuso, como ya hemos visto, un abandono del cultivo de la historia, pero sí una clara preferencia por una historia pedagógica y moralizante. Una historia concebida con un valor ejemplar y formativo.

Pero la historia no es sólo la forma de entender un pueblo para actuar sobre él, sino también, y esto interesa resaltarlo especialmente en el contexto de este estudio, la forma por la que un pueblo toma conciencia de sí mismo y desarrolla su espíritu patriótico. Cuando Cadalso, en *La canción de un patriota retirado a su aldea*, nos muestra lo que sería su forma de vida ideal, nos retrata una especie de Arcadia feliz en la que las fiestas son amenizadas por antiguas canciones, que hablan de don Pelayo y de los reyes moros y cristianos, capaces de mantener en los campesinos el patriotismo necesario para acudir en defensa de España [216]. Un poco más tarde, Meléndez Valdés, influido sin duda por esa gran eclosión de patriotismo e identificación nacional que fue la Revolución Francesa, escribirá que se debe enseñar al pueblo:

> canciones verdaderamente nacionales para hacer al pueblo familiares los rasgos principales de nuestra historia [217].

"Rasgos principales de nuestra historia" que, enumerados por el mismo Meléndez Valdés, se convierten en una especie de programa iconográfico-ideológico desarrollado en su totalidad por el Estado decimonónico español:

> como ejemplos más insignes de virtudes civiles y guerreras... el heroico despecho de Numancia, el ínclito infante don Pelayo, el religioso don Ramiro, la memorable toma de Sevilla, la gran victoria de las Navas, el defensor de Tarifa Alonso Pérez de Guzmán, la heroína de la castidad María Coronel, el vencedor de Méjico y Otumba, nuestro patrón glorioso Santiago, el santo labrador Isidro... [218].

La historia se convierte así, además de en una forma de conocimiento para los gobernantes, en un sistema de cohesión social para los gobernados. La manera de sentirse miembros de una comunidad unida por un pasado común. Hemos llegado a interiorizar tanto este tipo de discurso que ya nos parece natural que el obrero de la periferia del sur de Madrid, hijo de braceros andaluces o extremeños, tenga que sentirse heredero de los defensores de Numancia o de los vencedores de Otumba.

La importancia concedida por los ilustrados a este segundo aspecto llega hasta tal extremo, en el caso español, que algunos de ellos defenderán la necesidad de no someter a la crítica histórica aquellas tradiciones de acusada raigambre popular, desde la venida de Santiago a España hasta la historicidad de Bernardo del Carpio. Postura perfectamente ejemplificada en Feijoo:

> Cuando no hay argumento positivo contra las tradiciones, sí sólo el negativo de la falta de monumentos que la califiquen, como sucede por la mayor parte de las de nues-

> tra nación, dos reglas me parece se deben seguir: una en la teoría, otra en la práctica; una dictada por la crítica, otra por la prudencia. La primera es suspender el asenso interno o prestar un asenso débil, acompañado del recelo de que la ilusión o embuste de algún particular haya dado principio a la opinión común. La segunda es no turbar al pueblo en su posesión [...]. Cuando yo, por más tortura que dé al discurso, no pueda pasar de una prudente duda, me la guardaré depositada en mi mente y dejaré al pueblo en todas aquellas opiniones que entretienen su vanidad o fomenten su devoción [219].

Esta manera de entender la historia supone, a pesar de la preocupación por el rigor crítico y la exactitud de los datos con que los historiadores dieciochescos tratan de rebatir las fantasías del barroco, una cierta continuidad con la tradición historiográfica anterior. La *Historia* de Mariana sigue siendo "la" historia de España con mayúsculas, pero revestida de todo un aparato crítico que reafirme su aspecto de veracidad. Una comunidad histórica sólo es real si su historia "parece" real, no el fruto de lucubraciones fantasmagóricas de una tradición mal entendida. Y supone, sobre todo, un claro sometimiento de la historia a las necesidades políticas de los gobernantes.

Es en este contexto en el que hay que entender la protección del Estado dieciochesco español a aquellos autores más proclives a una cierta imagen del pasado nacional de tipo apologético-cristiano, en la que continuaban teniendo cabida sucesos tan discutibles, a la propia luz de la crítica dieciochesca, como los orígenes apostólicos del cristianismo español (la trilogía Santiago-San Pablo-Virgen del Pilar), y el paralelo desafecto por los menos complacientes con esta imagen oficial. Así se explicarían la protección a Feijoo —baste recordar el decreto de Fernando VI prohibiendo

que se atacasen sus obras, cuyas *Glorias de España* es una recopilación de todos los tópicos nacionales del momento, orígenes apostólicos incluidos—; los pronunciamientos favorables de las Reales Academias de la Historia y de la Lengua sobre la *Historia primitiva* de Huerta de la Vega, a pesar de la demostración de Mayáns de que se trataba de un falso cronicón; o las dificultades de este último, mucho menos complaciente con la imagen oficial, o con menos tacto político, tal como afirma repetidamente Giovanni Stiffoni en su obra *Verità della storia e ragioni del potere nella Spagna del primo Settecento*[220].

En algunos casos, esta necesidad de adecuación de la reconstrucción histórica a la imagen propiciada por las instituciones estatales lleva a episodios tan delirantes como la quema por el padre Flórez, con la aquiescencia del padre Rávago, todopoderoso confesor del Rey, de dos folios del códice del Escorial *De habitu clericorum*, de Leovigildo, por ser contrario a la gloria de España. La historia fue que el padre Flórez, por mediación del padre Rávago, sacó de la biblioteca de El Escorial el manuscrito de Leovigildo, clérigo cordobés del siglo IX. Al devolverlo, los monjes del Escorial se dieron cuenta de que faltaban, habían sido arrancados, dos folios; sus protestas ante el padre Rávago obtuvieron como respuesta que los había arrancado, de acuerdo con el padre Flórez, "porque eran contrarios al honor de España". Los monjes del Escorial decidieron levantar acta del hecho y pidieron entonces al padre Flórez copia de los folios arrancados para incorporarlos al acta, pero éste contestó que los había quemado, y pedía a los monjes que quemasen la carta para que no quedase del hecho "la más mínima memoria". Cosa que los monjes no hicieron, para regocijo de historiadores posteriores[221].

La historia se ve convertida en un arma de adoctrinamiento ideológico en manos del Estado y las nuevas instituciones culturales a su servicio puestas a punto por aquél.

Hay otro aspecto, más difuso, pero no menos importante, en este desarrollo de las preocupaciones historicistas durante el siglo XVIII: su vinculación al desarrollo de una mentalidad burguesa que ve en la historia un camino hacia el progreso social, una legitimación de su lugar en la sociedad y una solución a la crisis de las viejas identidades [222].

Las transformaciones llevadas a cabo por el absolutismo ilustrado —reformas administrativas, secularización, nuevas formas de economía y comercio...— hicieron tambalearse los antiguos lazos y lealtades colectivas, poniendo en crisis, tal como se vio en su momento, las viejas identidades y seguridades de antaño. Nace una nueva sociedad más abierta pero menos segura. Serán aquellos individuos que por su formación o profesión se encontraban más cercanos a los cambios, los ilustrados en sentido amplio, los que con mayor intensidad van a sufrir el proceso, máxime cuando ellos mismos aparecen como un nuevo grupo social sin encaje en la vieja sociedad.

Para las nuevas clases ascendentes, el desarrollo de una historia nacional colectiva supone también un proceso de legitimación personal. Cuando Cadalso en *Cartas marruecas* ridiculiza al "hidalgo de aldea" que:

> se pasea majestuosamente en la triste plaza de su pobre lugar, embozado en su mala capa, contemplando el escudo de armas que cubre la puerta de su casa medio caída, dando gracias a la providencia divina de haberle hecho Fulano de Tal. No se quitará el sombrero (aunque lo pudiera hacer sin desembozarse);... lo que más se digna hacer es pregun-

> tar si el forastero es de casa solar conocida al fuero de Castilla, qué escudo es el de sus armas y si tiene parientes conocidos en aquellas cercanías [223].

Lo que en el fondo está ridiculizando es una determinada forma de integración social, de tipo nobiliario, que no por azar es la utilizada por un grupo social, la pequeña nobleza, que podemos considerar su equivalente en la antigua sociedad y por lo tanto su directo rival en la nueva escala social. Son las primeras escaramuzas entre la primacía de la sangre y la primacía del mérito, entre sociedad estamental y sociedad burguesa. En el mismo sentido cabría interpretar la afirmación del mismo Cadalso en sus *Memorias* de que las cuestiones genealógicas le hacían bostezar:

> Se me abre la boca de par en par cuando hablo de ellas, porque así como a otros es un especialísimo incentivo la conversación de genealogías, he experimentado que es para mis humores el mejor soporífero que puede inventarse [224].

El desarrollo de esa nueva ciencia histórica, con sus reconstrucciones eruditas de un pasado nacional colectivo, lo que hace es desmontar los mitos del linaje como forma de integración y ofrecer como alternativa los mitos de pertenencia nacional en los que todos pueden integrarse.

Son unos cuantos eruditos y hombres de letras los que con su preocupación por las peculiaridades culturales, históricas y lingüísticas de su grupo comienzan a describir una nación en potencia, y en la que, al margen del afán ilustrado por el puro saber, ellos tienen un lugar como intelectuales laicos, como intelectuales orgánicos al servicio del Estado.

Y llegamos al siglo XIX, que es cuando definitivamente la idea de nación cuaja en el imaginario social europeo. La tota-

lidad de los pensadores políticos y sociales del XIX fueron conscientes de que el nacionalismo era el movimiento ideológico dominante de su época, de que la historia de ese siglo era la historia de la "construcción de las naciones" [225]. Pero, curiosamente, la mayoría de ellos estaban también convencidos del escaso papel reservado a esta ideología en el futuro, lo que explicaría la falta de interés de muchos de estos científicos sociales hacia un movimiento que fue determinante en la evolución histórica de su siglo, y lo ha seguido siendo en el nuestro, pero al que apenas reservaron ningún lugar en sus proyecciones de futuro.

Tal como se ha visto, a lo largo de los siglos XVII y XVIII el concepto de nación, a pesar de mantener su tradicional significado naturalista, pasa, progresivamente, a designar a aquellos colectivos que por el hecho de ocupar una determinada área territorial o estar sometidos a un mismo poder o administración se ven como comunidades "nacionales", perdiendo parte de su carácter natural. Este desplazamiento semántico, de lo natural a lo social, al margen de su influencia en la percepción de la realidad social por parte de los individuos, no supone todavía, en ningún caso, la aparición de una cuestión nacional. No existe en ninguno de estos dos siglos un problema nacional en sentido estricto.

Lo novedoso del siglo XIX no es tanto la existencia de la nación como el hecho de que la cuestión nacional se convierta en el centro de la acción política. Fenómeno que se explica, en parte, por un problema de legitimidad, mera continuación y agudización de algo ya planteado en el siglo anterior. En una sociedad laica, carente de una instancia superior que legitime el poder —no olvidemos que el siglo se inicia de forma simbólica con la cabeza del rey de Francia, ungido por Dios, rodando en una plaza de París—, la única forma de le-

gitimación es la comunidad. Y esto invierte los términos del problema: ya no es el poder político quien modela la nación, sino la nación la que legitima el poder político. Es en ese momento cuando el concepto de soberanía nacional se vuelve plenamente operativo. Si la nación es anterior al Estado, no puede ser modelada por éste, al margen de lo que haya ocurrido en la realidad histórica de las naciones europeas, debe ser anterior a él. Esto explicaría que se siguiese manteniendo un concepto de nación de tipo natural, pero con un nuevo significado: natural como sinónimo de cultural e histórico frente a la artificiosidad de las comunidades políticas. La política —piensa Herder— crea los Estados, la naturaleza crea las naciones. La influencia romántica, con su exaltación de lo natural y lo espontáneo, hará el resto en esta supremacía de la nación frente a la artificiosidad del Estado.

La sustitución de la legitimidad dinástica por la legitimidad nacional ofrece, además, desde el punto de vista psicológico, un mecanismo de identificación con el poder a los que nunca accederán a él, recubriendo las funciones políticas con una nueva ética de amor y servicio a la comunidad que debe mucho a la idea de virtud cívica desarrollada por el neoclasicismo.

Lo paradójico del desarrollo de este feroz particularismo nacionalista en la cultura decimonónica europea es su gran homogeneidad a lo largo del Viejo Continente. Un siglo que pone las particularidades nacionales como centro de todas sus concepciones ideológicas, lo hace recurriendo a conceptos e interpretaciones comunes en todos los rincones de Europa:

> Así se delinea ya una de las paradojas del romanticismo. Una corriente que afirmó el concepto de nación, y que

> arrastró a Europa hacia los más apasionados nacionalismos (con sus peligros propios), fue posible, como fenómeno europeo, por el acentuado carácter cosmopolita que era ya propio del siglo XVIII [226].

Los múltiples nacionalismos que se desarrollan durante el XIX remiten todos a una de las dos grandes concepciones nacionalistas que conviven en el pensamiento decimonónico: la que parte de un concepto de nación de tipo cultural, que para simplificar podemos llamar de tipo alemán, y la que lo hace de un concepto de tipo político, también para simplificar de tipo francés [227].

Incluso, como se intentará demostrar a continuación, cabría preguntarse hasta qué punto la distinción entre estos dos conceptos de nación —lugar común de los estudios sobre el tema [228]— no es una mera ficción ideológica, fruto, en parte, de una oposición maniquea, puesta a punto por el pensamiento decimonónico francés, pero reactualizada en trabajos más recientes [229], entre una idea de nacionalidad perversa, la alemana, y otra bondadosa, la francesa, que enmascararía profundas similitudes entre ambas concepciones.

Para la primera, la alemana —objetivista-naturalista o cultural, nacida de la oposición al cosmopolitismo ilustrado, y cuya primera elaboración teórica fue obra de Herder [230], pero que seguirá influyendo a todo lo largo del siglo XIX a través de Fichte y los teóricos del *Volkgeist* y, ya en el terreno de la práctica, con los nacionalismos románticos—, las naciones son unidades espirituales, expresadas en la lengua y la cultura, consecuencia de determinaciones naturales que se imponen a la propia voluntad del individuo. La nación es la base de la sociedad y de los derechos individuales; las libertades y los deberes proceden de la nación, que es por tanto superior y está antes que los individuos.

El concepto de nación aparece cargado de un claro sentido orgánico y étnico —una nación consiste ante todo en una comunidad de origen: los que comparten la misma sangre—. Para Herder, y también para sus seguidores posteriores, los hombres sólo pueden desarrollar plenamente sus potencialidades si siguen viviendo donde nacieron y donde nacieron sus antepasados, hablando su idioma y viviendo su vida dentro del marco de las costumbres de su sociedad y su cultura. El hombre antes que hombre es miembro de una comunidad natural diferente de las demás, que es la que le permite ser, sentir y vivir. Esta unidad natural es lo que él llama *das Volk*, el pueblo, definido por una lengua y una genealogía comunes. Éste es el sermón que Herder (al fin y al cabo un pastor protestante) predicaría a los pueblos de habla alemana a lo largo de toda su vida. El caso de Herder resulta, por otra parte, de una enorme complejidad, ya que, inmerso todavía en las coordenadas ideológicas de la Ilustración, mantiene un substrato universalista, diferente del cosmopolitismo ilustrado, pero respetuoso con lo que de singular y original hay en la vida de cada individuo. Herder concibe las naciones sobre un fondo de comunidad del género humano; de hecho, la noción de *Volkgeist* no aparece nunca expresamente en sus escritos[231].

Este concepto de nación natural, situada por encima de las voluntades individuales y alejada de cualquier idea de contrato social, debe también mucho a los grandes teóricos antirrevolucionarios de principios de siglo, Burke, Maistre y Bonald principalmente, y su idea de que existirían diferencias naturales entre los hombres, diferentes naciones. La joven generación romántica alemana, que había acogido con entusiasmo la Revolución Francesa, adoptó rápidamente una idea de nación basada en conceptos como raza o *Volkgeist*, desa-

rrollando algunos de sus representantes el mito de los orígenes, la existencia de un pueblo primitivo que estaría, como escribió Hegel, en el origen de todas las ciencias y de todas las artes. Este pueblo primigenio, compendio de todos los valores de lo alemán, era el de los antiguos germánicos, que habían rechazado valientemente a los invasores romanos. Una vez aceptado esto, era obvio que la única misión de cualquier pueblo era la vuelta a sus orígenes, la recuperación de los valores perdidos. La historia se convierte así no en un proyecto de futuro, sino en un proyecto de pasado, incluso en una venganza del pasado. Este anhelo de vuelta a un pasado incontaminado, puro, en el que el alma de la nación se mostraría aún en todo su esplendor, va a pervivir en la mayoría de los movimientos nacionalistas hasta nuestros días. En el caso alemán esta idea se pone explícitamente de manifiesto, muchos años más tarde, en el célebre discurso radiado de Heidegger en 1934, en el que expone los motivos que le empujan a no aceptar el puesto que le ofrecen en Berlín, prefiriendo quedarse en provincias:

> Nunca se valorará suficientemente la posibilidad de conservar una clase campesina sana como base de toda la nación [232].

Para Heidegger la esencia de la nación pervive en el pasado campesino de Alemania, y la pertenencia a ella no es un problema de adhesión, sino de arraigo de una naturalidad.

Corolario lógico de esta idea de nación es que cuando ésta se encarna en un Estado, éste pasa a ser su más alta expresión, por encima incluso de los individuos que la componen; es el Estado el que se convierte en proyecto de futuro de la nación.

Hay tres elementos en esta concepción nacional que influirán poderosamente en la evolución del nacionalismo, incluidos aquellos nacionalismos de tipo no cultural:

Primero, el carácter imperativo del concepto de nación. Se es miembro de una nación al margen de la voluntad individual; la nación no se elige, se nace en ella; es la nación la que nos hace ser lo que somos.

Segundo, la idea de la nación como objetivo en sí mismo. La nación es vista, no como una entidad política al servicio de los ciudadanos y la consecución de los objetivos colectivos que éstos se proponen, sino que son los ciudadanos los que deben estar al servicio de la nación.

Y tercero, éste especialmente influyente en los nacionalismos de origen no estatal, aquéllos en que la idea de nación se forjó al margen de las grandes monarquías modernas, aunque también influyente en éstos, la sobrevaloración de la lengua, a veces sinónimo de raza, como elemento definitorio de la nación en detrimento de todos los demás factores. Esta sobrevaloración de la lengua alcanzará su máxima expresión en Herder, para quien las lenguas son tan fundamentales que son prácticamente intraducibles.

La lógica última de este nacionalismo cultural de tipo orgánico, en el que la nación se configura como un todo absoluto, más allá de las voluntades individuales, es profundamente antiliberal, tanto por lo que supone de negación del libre albedrío personal como, y sobre todo, porque la idea de derechos individuales en Occidente no surgió "naturalmente" de la cultura tradicional, sino contra y a expensas de ella. Lo que no será óbice, dadas las condiciones históricas concretas de la Europa decimonónica —enfrentamientos con los viejos imperios absolutistas y posibilidad de trasladar los principios de autonomía y libertad de la esfera individual a la colectiva,

principalmente— para el filonacionalismo de una gran parte del pensamiento liberal europeo anterior a la Segunda Guerra Mundial. Sólo cuando el nacionalismo acentúa sus rasgos más misticistas y totalitarios, estas relaciones comienzan a cambiar de signo[233], aunque no de forma absoluta.

Para la segunda idea de nación, la voluntarista-subjetivista, hegemónica en los nacionalismos de raíz estatal, hija de la Ilustración y de las revoluciones políticas de finales del siglo XVIII, la nación es una comunidad jurídico-política, fruto de la voluntad de los individuos que la componen. A diferencia de la primera, es un proyecto y no una herencia, un edificio que se construye y no un cuerpo al que se pertenece, la forma de plasmar un proyecto de vida en común en el que los derechos individuales están por encima de los del grupo.

Sin embargo, no es difícil encontrar, bajo la retórica voluntarista y liberal de esta idea de nación, un sentimiento nacionalista de base cultural y orgánica, de carácter excluyente y donde los intereses del grupo priman claramente sobre los del individuo. Y es que la exaltación de la nación implica forzosamente el sometimiento del individuo, al margen del tipo de nación del que estemos hablando. Esta base cultural y orgánica impedirá, en la práctica, que llegue a desarrollarse una idea de nación como mera voluntad de los individuos que la componen. Así, en un conspicuo representante del liberalismo y de la concepción político-estatal de la nación, John Stuart Mill, es posible encontrar afirmaciones como ésta:

> Las nacionalidades están constituidas por la reunión de hombres atraídos por simpatías comunes que no existen entre ellos y otros hombres, simpatías que les impulsan [...] a desear vivir bajo el mismo gobierno [...]. El sentimiento de la nacionalidad puede haber sido engendrado por diversas causas: algunas veces es efecto de la identidad de raza y

> origen; frecuentemente contribuyen a hacerlo nacer la comunidad de lengua, otras la de religión. Los límites geográficos son una de sus causas. Pero la más fuerte de todas estas causas es la identidad de los antecedentes políticos: la posesión de una historia nacional y la consiguiente comunidad de recuerdos; orgullos y humillaciones colectivos, alegrías y pesares asociados con los mismos episodios del pasado. Ninguna de estas circunstancias, sin embargo, es tampoco indispensable o necesariamente suficiente por sí misma [234].

Donde la nación aparece claramente como fruto de una historia y no de una voluntad llega, incluso, en una aceptación implícita de un concepto de nación de tipo primordialista, a negar la posibilidad de existencia de instituciones libres en Estados compuestos de diferentes nacionalidades, bien es cierto que con múltiples excepciones: Bretaña, la Navarra francesa, Irlanda... Como afirma Blas Guerrero,

> tras la rotundidad de las palabras de John Stuart Mill, poco más parece adivinarse que la intención de justificar ideológicamente la desmembración de los viejos imperios europeos al tiempo que garantizar la integridad de los Estados europeos y muy particularmente del Reino Unido [235].

Hasta la tan celebrada declaración de Clermont-Tonerre en 1789 ante la Asamblea Nacional francesa de que "a los judíos como nación no les concedemos nada; a los judíos en tanto individuos se lo concedemos todo", considerada tradicionalmente como la expresión clásica de un concepto de nación de tipo político y no cultural, puede tener un significado más complejo del que habitualmente se le tiende a atribuir. Lo que se estaba pidiendo a los judíos franceses es que dejasen de ser lo primero para ser lo segundo; que dejasen de ser fieles a una

identidad judía para serlo a una francesa, tan excluyente esta última —no permite que alguien sea judío— como la primera. El caso Dreyfus muestra, de forma dramática, lo real de esta incompatibilidad.

De hecho, uno de los aspectos más llamativos de este nacionalismo "voluntarista", y sobre el que ya Tocqueville llamó la atención a propósito de la Revolución Francesa, es el empeño de imponer una cultura pública homogénea, normalizada y basada en una lengua común, capaz de proporcionar la unidad ideológica y social necesaria para convertir a los individuos en ciudadanos. Empeño que tuvo su expresión más clásica en la Tercera República francesa, pero que, con mayor o menor éxito, se ha dado en todos los Estados nacionales del mundo occidental; y que no sería demasiado forzado definir como el intento por parte del Estado de construir una nación cultural a partir de una comunidad política. En definitiva, "crear" una nación cultural. Lo que en la mayoría de los casos consiste simplemente en convertir la "cultura" de una nación "cultural" mayoritaria en la cultura "nacional" de una nación política. Fenómeno que se pone claramente de manifiesto en los casos británico y español, donde la existencia de nacionalismos disgregadores descansa, básicamente, en el hecho de que una parte, más o menos significativa, de los habitantes de Escocia, País de Gales, País Vasco o Cataluña ven en el Estado central, no el representante de la nación británica o española, sino el de la nación inglesa o castellana. Estado que favorecería unas culturas públicas inglesa y castellana en detrimento de las propias [236]. No está de más recordar, por referirnos al ejemplo paradigmático de nación política y no natural, que en Francia este proceso de homogeneización simbólica se intentó llevar a cabo incluso fuera del territorio metropolitano, originando si-

tuaciones tan pintorescas como que los niños africanos aprendiesen en los libros de historia la importancia de "nos ancêtres les Gaules" en la configuración de la nación francesa. Como tampoco sobraría recordar, por seguir dentro del mismo ejemplo francés, aunque en este caso referido a la supuesta primacía del individuo o de la nación en uno u otro nacionalismo, el éxito ideológico en la vida pública francesa de un concepto como la *grandeur*, de sesgo claramente totalitario.

Desde un plano más teórico y filosófico, tampoco hay que desdeñar el hecho de que en el pensamiento de Rousseau, cuyo importante papel en la gestación de un concepto de nación de tipo occidental es equiparable al de Herder en el de tipo oriental —será la idea roussoniana de la nación como un grupo de individuos que consiente en ser gobernado como unidad la difundida por la Revolución Francesa—, es claramente perceptible una visión orgánica de la nación, no demasiado alejada de la del romanticismo cultural. Al fin y al cabo, para el pensador ginebrino la auténtica democracia política sólo sería posible en un pueblo con una cultura y una tradición comunes, incluso un carácter nacional, véase sino su *Proyecto de Constitución para Córcega*.

Estamos ante dos concepciones ideológicas aparentemente antagónicas, tanto en su justificación como en sus aspiraciones, pero que, y como ya se vio al principio de este ensayo, comparten, a pesar de todo, y aunque no de forma explícita en el caso de la segunda, la idea de la nación como realidad objetiva, trascendente, con respecto a las conciencias y las voluntades individuales y portadora de una misión histórica que la legitima. Se podría ir más lejos todavía y cuestionar incluso esta distinción entre una nación política, heredera, a través de la Revolución Francesa, del universalismo

ilustrado; y otra cultural, hija del Romanticismo contrarrevolucionario. Lo que subyacería en esta distinción no es tanto una idea de partida diferente, como una falta de reflexión sobre el hecho nacional en el nacionalismo político que, por el contrario, sería el centro del discurso en el nacionalismo cultural.

El primero considera la nación como un *a priori* dado, cuyo fundamento último —tal como expuso Mancini al abrir en Turín su curso de derecho internacional sobre "la nacionalidad como derecho de gentes"— sería una especie de equivalente del *cogito* cartesiano, y que garantizaría la unidad moral de la nación por encima del territorio, la raza, la lengua, las costumbres o la historia; factores materiales que serían sólo condiciones necesarias. En palabras de Mancini la nación sería como:

> el pienso luego existo de los filósofos aplicado a la nacionalidad [237].

Definición apriorística que, desde luego, no aclara demasiado las cosas.

Por el contrario, los defensores de una idea de nación de tipo cultural, lo que hacen es convertir este *a priori* en el centro de toda su reflexión intelectual. Si bien es cierto que el nacionalismo político define la nación como una comunidad de leyes y el cultural como una comunidad de tierra e historia, no lo es menos que aquella comunidad política se da sobre un territorio y una historia determinados, y no de forma aleatoria. Así, incluso la nación surgida de la Revolución Francesa, concebida sólo como una forma de agrupar a los hombres en sociedad, como algo no propio de ningún grupo humano —nada se opone en principio a la redefini-

ción de sus fronteras hasta englobar la humanidad en su conjunto—, acaba también por convertirse en una manera de insertar a un grupo humano en la historia, dándole una estructura independiente, definiéndolo por oposición a otros grupos, y dotándolo de un sentido mítico y no meramente instrumental.

Esta contradicción hay que situarla en el contexto histórico de las contradicciones de construcción del Estado moderno en el que se inserta el desarrollo del concepto político de nación, enfrentado a la vez a la necesidad de unificación cultural de un territorio y al establecimiento de estructuras políticas que sustituyan las del feudalismo. Pero el hecho real es que las diferencias entre una y otra idea de nación acaban siendo irrelevantes, en la medida en que ambas terminan asumiendo la existencia de una cierta entidad llamada nación, previa al Estado y por encima de las voluntades individuales. Lo que lleva a que ambas concepciones acaben por aceptar la idea de la nación no como instrumento funcional y pragmático de organización política, sino como un fin en sí. Sí habría, por el contrario, una especie de gradación, que es la que permitiría, en base al menor o mayor peso concedido a estos factores, hablar de uno u otro tipo de nacionalismo, pero estaríamos ante diferencias cuantitativas y no cualitativas.

Ambos conceptos convergen también por lo que se refiere a la importancia política dada a la idea nacional. Tanto culturalistas como contractualistas hacen una lectura política del concepto de nación. Los primeros porque el fin manifiesto de toda nación es convertirse en una entidad política autónoma, en un Estado; la falta de Estado es vista como una carencia, de ahí el éxito de esta corriente ideológica en los nacionalismos de "naciones sin Estado" —la misma expresión denota este sentimiento de carencia—. Los segundos,

porque ya en su origen la nación es un concepto político y no cultural, pues la propia nación tiene su fundamento en el Estado, interpretación en la que difieren radicalmente de los primeros:

> Un Estado puede en el transcurso del tiempo producir una nacionalidad, pero que sea una nacionalidad la que constituye un Estado, es contrario a la naturaleza de la moderna civilización [238].

Visto desde esta última perspectiva, ambos conceptos de nación divergerían de forma radical en cuanto a la importancia otorgada al Estado en la construcción de una nación. Nula en el caso de los primeros, el Estado sería sólo el corolario natural del desarrollo de una nacionalidad; central en el de los segundos, el Estado como incentivador y creador de una identidad nacional. Aunque incluso en este caso la divergencia es también más aparente que real, fundamentalmente porque los nacionalismos cultural-objetivistas reservan también un importante lugar al Estado en la definición, creación y construcción de la nación.

A pesar de que para este último tipo de nacionalismo la nación sea una realidad objetiva, previa a la voluntad individual y al Estado, tampoco desdeña la importancia de éste en la configuración de la nación. Una figura tan representativa de este tipo de nacionalismo como Fichte [239] considerará que la unidad de la nación la da la cultura, pero no una cultura que brota como planta natural del pueblo, sino la enseñada desde una educación, que, en última instancia, sólo el Estado es capaz de poder proporcionar:

> Hay que educar a toda la nación, una vez que su antigua vitalidad se ha extinguido absorbida en la de un pueblo

> extraño, y hay que enseñarle los medios de vivir con existencia nueva, que le pertenecerá exclusivamente; en una palabra, hay que transformarla por completo, mediante el plan de educación que yo propongo como el único medio de regenerar a la nación alemana [...] Esta educación en que cada cual será guiado hacia el bien suprimirá todas las diferencias que podrían resultar de las clases y de sus distintos grados de cultura, mostrándose así, no una simple educación pública, sino una educación nacional alemana, propiamente dicha [240].

Es al Estado al que los nacionalistas, otra vez en palabras de Fichte:

> deberíamos dirigir esperanzados nuestras miradas [241].

En ambos casos, por lo tanto, el Estado se situaría en el centro del problema nacional, y no sólo como corolario natural, sino como elemento necesario de mediación en el camino de la construcción nacional.

Hay, por último, otro rasgo común a todo el nacionalismo decimonónico: el carácter objetivo de la idea de nación. Incluso en el nacionalismo de tipo voluntarista, la nación, una vez configurada, aparece como una realidad excluyente, con rasgos propios y definidos, que diferencian a sus miembros de los de cualquier otra entidad nacional. Es un proceso de sacramentalización de la nación que, lo mismo que en el sacerdocio, parece que imprima carácter. Y eso, incluso, para las naciones de raíz estatal como la española o la francesa.

Paralelo a este proceso de "nacionalización" de la vida colectiva es el desarrollo de una ideología totalizadora en la que toda la vida social e incluso individual aparece supedita-

da a este sentimiento nacional. Véase, como ejemplo entre miles del mismo tipo, un discurso académico del siglo XIX:

> El primero de todos los sentimientos, en el arte, como en la vida histórica de nuestro pueblo, nuestro ideal supremo, nuestra religión primera, es el sentimiento nacional, sentimiento sublime que llena nuestra historia, que sintetiza nuestros mayores triunfos, nuestras mayores glorias, desde Sagunto y Numancia hasta Gerona y Zaragoza [242].

Lo que lleva, paralelamente, al desarrollo de la idea de que todos los individuos forman parte de la comunidad nacional —en algunos casos sólo los propietarios— y, por lo tanto, a la necesidad de su nacionalización efectiva.

Todo esto nos llevaría a concluir que, al margen de las diferencias que habitualmente se establecen entre estos dos conceptos de nación cuando se habla de esta idea en el siglo XIX, ambos comparten una serie de rasgos comunes básicos, fundamentalmente: la objetividad del hecho nacional, el que la humanidad se encuentra dividida naturalmente en naciones y cada nación tiene rasgos propios y comunes que la distinguen de las demás; la importancia del Estado en la determinación y definición de esa nación; y la presunción de que la nación es la única fuente de legitimidad para el ejercicio del poder político.

Resulta extraño el que la mayoría de los politólogos, empeñados en mantener la existencia de dos conceptos de nación antagónicos [243] durante el siglo XIX —cultural el uno, político el otro; el uno volcado hacia el pasado, el otro hacia el futuro; uno excluyente, otro integrador...— no hayan reparado en las profundas similitudes entre ambos; en que el objetivo central, y único se podría decir, de todo nacionalismo cultural haya sido la construcción de una nación política;

y en que las naciones políticas hayan empleado una gran parte de sus recursos, y sin mostrar demasiados escrúpulos por lo que se refiere a los métodos [244], en construir una nación cultural. Y no hayan reparado, sobre todo, en lo que de arma política "nacionalista", como ya se apuntó anteriormente, tenía esta distinción que, en el fondo, lo que venía a hacer era discriminar entre un nacionalismo bueno, el francés u occidental —obviamente esta distinción ha gozado de gran predicamento en el mundo académico francés— y otro malo, el alemán u oriental.

En última instancia estaríamos ante dos modelos ideales que en la práctica se convierten en una especie de *continuum* donde la presencia del componente emotivo, de concepción de la nación como un grupo étnico cerrado, semejante a un grupo de parentesco, que se mueve dentro de un mundo hostil de naciones enemigas, puede estar más o menos presente, pero nunca por completo ausente.

Lo mismo que ya había ocurrido en los siglos XVII y XVIII, los cambios en el concepto de nación fueron acompañados por cambios correlativos en la idea de historia. El concepto de historia en el siglo XIX aparece indisolublemente ligado al desarrollo del movimiento romántico, a la idea que del pasado y de recuperación del mismo se hicieron los pensadores del Romanticismo. El problema es que los términos "romántico" y "Romanticismo" han terminado adquiriendo tantos significados que resulta difícil su utilización en un sentido preciso. Esta polisemia es más enojosa en la medida en que lo que podemos denominar, sin mayores precisiones, como un cierto *ethos* romántico puede "situarse en el origen de la 'modernidad' de todo lo que la creación (artística) y la teoría (filosófica) occidentales han producido en el arco de un periodo de doscientos años" [245]. En el campo de

la historia el problema es aún mayor, dado que el desarrollo de la historiografía como ciencia va indisolublemente unido al del propio movimiento romántico.

Esta plurivalencia semántica hace muy difícil, por no decir imposible, el uso del término Romanticismo con una cierta precisión conceptual. En líneas generales podemos considerarlo, para lo que aquí nos interesa, como la reacción contra un universalismo basado en la razón, más allá de todo carácter cultural o étnico, que, según los románticos, conducía a un estéril cosmopolitismo. Frente a este cosmopolitismo erigieron la imagen de una humanidad fragmentada en culturas concretas, basadas en la tierra, con su propia idiosincrasia y cuya identidad cultural era necesario defender.

Esto suponía una vuelta a la "autenticidad" primigenia que pasaba, ineludiblemente, por la recuperación de aquellos rasgos previos a la adulteración de las viejas culturas por el avance del progreso y la uniformidad cultural. Recuperación que en los románticos tomará dos vías principales: una, la búsqueda de los antiguos valores en grupos marginados por el progreso, fundamentalmente campesinos de áreas rurales atrasadas, y que será el principal responsable de la proliferación a lo largo del siglo XIX de estudios sobre diferentes aspectos de la vida rural tradicional en Europa. Es la época dorada de los folkloristas. Se trataba de buscar los restos de esa cultura tradicional allí donde todavía se mantenía viva. Otra, la recuperación de estos valores en un pasado histórico todavía no adulterado por la uniformización cultural. Pasado histórico que sólo se podía encontrar intacto en épocas en las que el triunfo de una supuesta razón universal no había iniciado todavía el proceso de destrucción de las culturas autóctonas. De aquí el rechazo por parte de los románticos de todo el periodo histórico posterior al Renacimiento, con su

carácter uniformador, y su exaltación de un mundo medieval pleno de peculiaridades y diferencias, a cuyo desenterramiento los románticos dedicarían todos sus esfuerzos.

Es muy posible que esta búsqueda de modelos en tiempos —Edad Media, Shakespeare, Calderón— y espacios —Escocia, Alemania, las montañas "románticas"— diferentes fuese en su origen una mera huida del intelectualismo de los tiempos modernos; la búsqueda de lo irracional frente a la racionalidad de una revolución tecnológica, más brutal en la medida en que estaba todavía en sus albores. Pero lo cierto es que esta huida acaba configurando una cierta forma de ver y de sentir. Nadie después de los románticos podrá ver ya un castillo medieval o un ventisquero en los Alpes de la misma forma.

La recuperación del pasado, de las culturas auténticas, aquéllas unidas a la tierra y a la sangre, comenzó por una verdadera orgía de novelas históricas; siguió con un desarrollo de la historia con mayúsculas, relatos orgánicos, la mayoría de las veces enfáticos y rebosantes de sangre y batallas, con los que los historiadores educaron a un público culto, configurando una imagen histórica de la nación; y culminó con el descubrimiento de las pequeñas historias locales, aquéllas ocultas en viejos cronicones, que se desempolvan sin demasiado rigor crítico y que terminan siendo consideradas las auténticas historias nacionales. De hecho, la mayor parte de las "naciones" europeas tienden a remontar su origen a la Edad Media y su "descubrimiento" al siglo XIX. A esta historia "escrita", habría que añadir la no escrita: recuperación de romances y leyendas de origen oral; creación de museos, no como centros de ostentación y prestigio, sino como exaltación de una historia ordenada cronológicamente; etc.

La falta de rigor crítico y metodológico en algunos de los historiadores románticos, en un siglo que ha sido llamado,

con razón, el siglo de la historia, plantea algunas cuestiones sobre el lugar del saber histórico en la ideología romántica. No hay ninguna duda sobre la importancia de la historia en la percepción del mundo de los románticos, ni tampoco sobre el lugar preeminente que los sentimientos y lo irracional ocupan en el universo mental del hombre romántico. La influencia en el primer romanticismo de una corriente antirrevolucionaria, opuesta a la racionalidad ilustrada, va a pervivir durante mucho tiempo en el pensamiento romántico. Esto significa que la afirmación de Víctor Hugo de que el romanticismo es el liberalismo en literatura, habría que tomarla con ciertas prevenciones. No se debe olvidar que el propio Hugo hizo sus primeras armas literarias en la *Societé royale des bonnes lettres*, en cuyas filas militaban los nombres más significativos de la literatura *ultra*; bien es cierto que posteriormente se puso decididamente del lado del liberalismo más radical. En todo caso esto nos mostraría hasta qué punto la oposición antirracionalista tuvo un papel destacado dentro del Romanticismo y, en el campo concreto de la historia, cómo su cultivo no debe regirse necesariamente por el rigor, sino también por el valor que una sociedad determinada otorga a determinados sucesos históricos. Hasta los propios prejuicios históricos son importantes en cuanto son el fruto de la experiencia de generaciones sucesivas.

La historia, para los románticos, no es tanto una ciencia como una religión, y desde esta perspectiva la cultura decimonónica europea es, por encima de cualquier otro aspecto, una cultura de mitos, y la historia su justificación. Enfrentados al problema de legitimidad abierto por las nuevas revoluciones burguesas, los románticos parecen hacer suya la idea de Maistre de que a una Constitución se la puede obedecer, pero no adorar; y que sin adoración no hay cohesión social

posible. Idea que sigue presente en algunos de los teóricos actuales del nacionalismo, extrañamente, o no tan extrañamente, muy cercanos a las reaccionarios franceses de principios del siglo XIX:

> Es imposible concebir una sociedad organizada sin nacionalismo, y ni siquiera un santo nacionalismo, porque cualquier nacionalismo que no sea capaz de inspirar reverencia no podrá ser una fuerza vinculante efectiva [246].

Lo que una nación exige no es la obediencia condicional, el contrato comercial de Locke, sino la disolución del individuo en la comunidad, y sólo la historia, con su carácter mítico, es capaz de generar este proceso de adhesión irracional, basado en la sangre y la tierra, elementos básicos de toda mitología. Por eso no importa que la historia sea verdadera o no, lo que importa es que sea capaz de conmover, de despertar los sentimientos. Es la respuesta del Romanticismo al nuevo problema de legitimidad política al que se enfrentan las sociedades europeas del siglo XIX. Frente a la vieja religión, la nueva; frente a Dios, la historia.

Esta respuesta debe mucho al nuevo sentimiento de nacionalidad que se desarrolla por toda Europa a partir de las campañas napoleónicas, pero también, curiosamente, a las teorías de Maistre y a los escritos de Burke contra la Revolución Francesa.

Como toda religión, la historia tiene en la cultura romántica funciones múltiples. Hay una función gnoseológica, la historia como única fuente auténtica de saber, muy dependiente de las teorías románticas sobre el origen del lenguaje. Frente a las especulaciones dieciochescas, generalmente de una banalidad que hará las delicias de algunos de sus críticos

decimonónicos[247], los románticos, principalmente los alemanes, pero con influencias fuera de Alemania, considerarán el lenguaje como el depositario de la sabiduría. No un proceso de acumulación a lo largo de generaciones, sino como una sabiduría derivada de Dios. Esta línea de pensamiento, que habría que remontar a Vico y a Maistre, supone que el lenguaje de los antepasados no sólo no es menos perfecto que el nuestro, sino que esconde la sabiduría primigenia de la estirpe. Es en la oscuridad de los textos antiguos donde duerme la sabiduría de los pueblos. La recuperación del pasado es también la de un saber arcano, auténtico y verdadero.

Hay una función ritual: la historia como celebración, como rito de un pasado que se repite indefinidamente. Función de comunión colectiva, que, en esencia, consiste en una idea vagamente cíclica de la historia de los pueblos. El pasado repitiéndose periódicamente mediante la reproducción de circunstancias semejantes en épocas diferentes, con un mismo, o parecido, contenido ideológico. Este concepto parece proceder de Herder, quien había puesto en entredicho la idea, tan ilustrada, del progreso continuado del hombre, estableciendo las bases para una interpretación cíclica de la historia. Interpretación que previamente había sido ya el fundamento teórico de la *Ciencia nueva* de Juan Bautista Vico, obra que, sin embargo, parece que Herder no llegó a conocer. Constantes históricas que en su repetición irían mostrando la auténtica esencia de la nación, por ejemplo, en el caso de España el amor a la independencia (Numancia-Sagunto-Zaragoza...), la lucha por las libertades (comuneros-Torrijos...), el carácter imperial (descubrimiento de América, guerra de África...), etc.

Hay una función mítica: la historia como relato sobre los orígenes, como narración del mito fundacional. Cuando la identidad colectiva ya no es la cristiandad sino la nación,

el gran relato bíblico sobre los orígenes ya no sirve, se necesita otro alternativo, y es entonces cuando hacen su aparición las historias nacionales, las nuevas biblias de los pueblos europeos.

Y, por último, la historia es también para los románticos, en este caso no muy alejados de los ilustrados, un laboratorio de política "experimental". La labor del historiador y del político tienden de hecho a solaparse frecuentemente durante el siglo XIX. Frente a la especulación abstracta de la teoría política, la historia es la retorta donde se experimenta con la realidad. Para el hombre del XIX toda la historia de la humanidad es como un inmenso laboratorio en el que se han reproducido a escala real todas las teorías políticas y, como escribirá Maistre, vale más un experimento auténtico que un centenar de volúmenes de especulación abstracta [248].

Si del difuso, pero más restringido, campo del Romanticismo pasamos al del siglo XIX en su conjunto, no cabe ninguna duda sobre el lugar preeminente ocupado en él por el saber histórico, convertido en paradigma de las demás ciencias sociales. Hay muchas explicaciones para esta hegemonía de la historia: los cambios revolucionarios, políticos y técnicos; la creación de nuevos Estados, clases y gobernantes en busca de genealogías; la desintegración de antiguas instituciones religiosas, sociales y políticas; la idea de progreso continuado... Todo esto atrajo la atención sobre los fenómenos de cambio histórico, propiciando el florecimiento de la historia como ciencia, centrada en dos aspectos fundamentales: la legitimación nacional —la historia como mito fundacional y guía de la actividad política— y la historia como guía "científica" de la acción social y política.

En cuanto a la función mítica y ritual, las historias más influyentes son grandes relatos orgánicos, escritos por un solo

autor, en los que la nación asume todas las características de un personaje —sufre, es feliz, tiene crisis, momentos de esplendor...— y que en su concepción global, y al margen del recurso a técnicas y modos historiográficos —crítica de las fuentes, por ejemplo— están mucho más cercanos a una narración literaria que a una obra de historia propiamente dicha; tienen, en una teoría de los géneros, más de novela que de historia [249], y me estoy refiriendo, obviamente, sólo al aspecto formal. Son la narración, en clave mítica, del pasado de una comunidad; la continuación de una larga saga iniciada en la cultura occidental con "En el principio era el verbo" bíblico y seguida, en el caso de España, con el "Tubal, hijo de Jaffet, fue el primer habitante de España" de la *Historia* de Mariana, pero cuyo tono podemos encontrar en cualquiera de los mitos recogidos por los etnólogos en los pueblos primitivos. Sólo en el último cuarto de siglo, cuando las historias nacionales pasan a ser obras colectivas, trabajo de profesionales que se ocupan de campos concretos y ya sin ese contenido mítico —lo que, al margen de otras consideraciones, llevará a que su difusión real sea mucho menor: acaban siendo libros de y para iniciados con una transcendencia social muy inferior [250]— pierden este carácter de relato sobre los orígenes. De hecho, parece que seguía existiendo una necesidad de estos grandes relatos míticos, como probaría el que el fin de este tipo de historias coincida con el inicio de la publicación por Pérez Galdós de sus *Episodios Nacionales*, en el fondo un gran relato mítico sobre los orígenes de la nación española, que él, a diferencia de los grandes historiadores decimonónicos, sitúa en el fin del Antiguo Régimen (el primero de los episodios está dedicado a Trafalgar, y no a Viriato y Numancia —pero esto es sólo una opción ideológica—), y que vendrían a ocupar el lugar dejado libre por aquéllas.

Por lo que se refiere al solapamiento de las actividades historiográficas y políticas, estos historiadores no profesionales suelen ser, por el contrario, profesionales de la política, o en todo caso de la parapolítica. Piénsese en el caso de Francia y su interminable lista de historiadores políticos: Guizot, Thiers, Michelet...; o, en el caso de España, en figuras como la de Lafuente —cuya *Historia General de España* vino a ocupar el lugar de la del padre Mariana como "la" historia de España—, que tuvo una importante actividad política; o la de Cánovas, el gran estadista de la Restauración, cuya labor como historiador tiene entidad propia al margen de su carrera política. Lafuente, el autor de "la historia" de España del XIX, no desdeña la actividad política, cabría decir incluso que su actividad política es la continuación de la historiográfica por otros medios; Cánovas, el artífice de la Restauración, no sólo no desprecia la historia sino que, en justo paralelismo, se podría decir que para él ésta es la prolongación de la política.

El caso de este último, dado el lugar ocupado por su obra política en la vertebración de una concepción nacional española en el último cuarto del siglo XIX, merece un poco más de atención. En primer lugar, la afirmación anterior, por extraño que pueda parecer, no hace sino subvalorar la importancia real que para el pensamiento de Cánovas tiene la historia, con respecto a la cual la política tiene un papel claramente secundario: la política no sería la continuación de la historia por otros medios, sino un circunstancial lacayo al servicio de los altos designios de la historia de las naciones. De aquí la distinción que establece entre "soberanía de hecho", reflejo de la voluntad de los ciudadanos, y "soberanía de derecho", fundada en la historia. Distinción que le lleva a concluir que la única legitimación real y firme es la "sobera-

nía de derecho", nacida de una interpretación "verdadera" de la historia de la nación —de aquí la importancia del saber histórico—, que es a la que el Estado tiene que ser fiel. Obviamente un pensamiento político de estas características descansa en una paralela concepción de la nación de tipo esencialista, la nación como un ser con voluntad y destino propios, al margen de los individuos que la componen, que en el caso de Cánovas posee claros matices providencialistas. Esta personalización de la nación es común a la mayoría de los nacionalismos, posiblemente a todos. Para Cánovas la historia es tanto una forma de fidelidad a los antepasados como un proyecto de futuro; elemento imprescindible para definir el espíritu de un pueblo, el carácter de una nación y su destino en el mundo. El desconocimiento de la historia nacional sería un atentado contra la propia identidad española. Como se lamenta en un artículo de 1849:

> Hombres de todos los partidos han olvidado igualmente la tradición de España; realistas y demócratas, constitucionales y moderados, todos han ido a buscar recuerdos en el extranjero y todos han puesto mano en demoler los cimientos de nuestra nacionalidad por ignorancia y criminal abandono de nuestra historia [251].

El desconocimiento de la historia de la nación se convierte así en un problema político, de alta política nacional, ya que:

> No tiene porvenir de gloria la mísera generación que desdeña los recuerdos gloriosos de sus padres, ni será nunca ***nacionalidad independiente*** [la cursiva es del autor] aquélla que funda sus tradiciones en el enojo unas veces, y otras en la compasión afrentosa de otros pueblos [252].

Pero si desde la alta política de las ideas bajamos a la acción diaria del gobernante, el estudio de la historia adquiere todavía un sentido más directamente político en la medida en que, para Cánovas, la historia es el laboratorio donde el político aprende el arte de gobernar. Tal como él mismo afirmará en 1870 en el discurso de recepción de Godoy Alcántara en la Real Academia de la Historia: "Al gobernante y al político les es necesario el aprendizaje de la historia para cumplir su misión". Afirmación en la que cabe ver un doble sentido: la historia como aprendizaje para bien gobernar —método—, y la historia como la única disciplina capaz de determinar los objetivos de una nación —fines—.

Para los hombres del XIX la historia no es un saber neutro, sino una ciencia capaz de crear realidad social; no un conocimiento vicario, sino una forma de actuar sobre el presente; no una descripción del mundo, sino una actuación sobre el mundo. La historia se ve convertida en arma de lucha política y no en un mero saber académico. Lucha política que aparece polarizada en torno a la idea de nación, único sujeto susceptible de vida política para la cultura decimonónica.

Todos los estudiosos de la historiografía del XIX coinciden en esa vocación nacional de la historia, plasmada en la preferencia por los límites nacionales en detrimento de los locales y los universales. El sujeto de la historia es la nación, una nación simbolizada en las clases medias y en los valores burgueses representados por éstas, lo que introduce un claro sesgo ideológico en la totalidad de estas historias nacionales.

[150] La bibliografía sobre la formación del Estado en Europa es completamente inabarcable; sólo de forma indicativa, Eisenstadt, S. N. y Rokkan, S. (eds.), *Building States and nations*, Londres, 1973; Tilly, Ch. (ed.), *The formation of national States in western Europe*, *ob. cit.;* Anderson, P. *El Estado absolutista*, Madrid, 1979; Strayer, J. R., *Sobre los orígenes medievales del Estado moderno*, Barcelona, 1981; Mann, M., *Sources of social power. Volume one: From the beginning to A.D. 1760*, Cambridge, 1986; Mann, M., *Sources of social power. Volume II: The rise of classes and nation-states, 1760-1914*, Cambridge, 1993; Maravall, J. A., *Estado moderno y mentalidad social (siglos XV a XVII)*, *ob. cit.;* Hall, J. (ed.), *States in History*, Nueva York, 1987; Mann, M., *States, war and capitalism*, Oxford, 1988; y Torstendhal, R. (ed.), *State theory and State history*, Londres, 1992.

[151] Mann, M., "Los Estados-nación en Europa y en otros continentes. Diversificación, desarrollo, supervivencia", *Debats*, 46, 1993, p. 102.

[152] Tenenti, A., *La formación del mundo moderno*, Barcelona, 1985, pp. 122 y ss.

[153] Dilthey, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, México, 1947, p. 339.

[154] Jover Zamora, J. M.,"Sobre los conceptos de monarquía y nación en el pensamiento político español del XVII", *Cuadernos de Historia de España*, XIII, 1950, p. 105.

[155] Para la evolución semántica del término nación en español véase Maravall, J. A., *Estado moderno y mentalidad social (siglos XV a XVII)*, I, *ob. cit.*, especialmente el apartado "La evolución lingüística y conceptual del término *nación*", pp. 467-473.

[156] Maravall, J. A., *Estado moderno y mentalidad social (siglos XV a XVII)*, *ob. cit.*, I, p. 469.

[157] Para el significado exacto de este concepto en Maravall véase: *The origins of the modern european State*, Londres, 1974; y *Estado moderno y mentalidad social (siglos XV a XVII)*, *ob. cit.*

[158] Perri Anderson adelanta la aparición de este sentimiento en España y habla de "programa federal y protonacional" para referirse al levantamiento comunero (Anderson, P., *El Estado absolutista*, *ob. cit.*, p. 63).

[159] Para algunos ejemplos de estos escritos proponiendo remedios a los males de la monarquía, Maravall, J. A., *La oposición política bajo los*

Austrias, Barcelona, 1972; y Vilar, J., "Formes et tendences de l'opposition sous Olivares: Lison y Viedma, defensor de la patria", *Melanges de la Casa de Velázquez*, VII, 1971.

160 Maravall, J. A., *Estado moderno y mentalidad social (siglos XV a XVII)*, I, *ob. cit.*, p. p del prólogo.

161 Un buen ejemplo de esto sería la afirmación de Shennan de que es "aún más descaminado aferrarse a la idea de conciencia comunitaria o del protonacionalismo en una edad en la cual tal concepto estaba desprovisto de significado o cuando menos era evasivo. Es el príncipe la figura clave en la cual debe fijarse la atención" (Shennan, J. H., *The origins of modern european State*, *ob. cit.*, p. 112).

162 Methivier, H., *L'Ancient Régime*, París, 1971, p. 82.

163 Gracián, B., *El político don Fernando el Católico*, en *Obras completas*, ed. de E. Correa Calderón, Madrid, 1944, p. 28b.

164 Solís, A. de, *Historia de la conquista de México*, lib. I, caps. IV y V, Madrid, 1948 (primera edición, 1648).

165 Citado por Jover Zamora (Jover Zamora, J. M., "Sobre los conceptos de monarquía y nación en el pensamiento político español del XVII", art. cit., pp. 102-103).

166 Benigno, F., *La sombra del rey. Validos y lucha política en la España del siglo XVII*, Madrid, 1994, p. 34.

167 Olivares al marqués de Aytona, citado en Brown, J. y Elliot, J. H., *Un palacio para el rey*, *ob. cit.*, p. 28.

168 Para una introducción al concepto de cultura en Vico, Berlin, I., *El fuste torcido de la humanidad*, Barcelona, 1992, pp. 65-83.

169 Para las características y temporalización de los diferentes modelos (patrimonialismo, mediación, nacionalización y especialización) en la evolución de los Estados europeos, Tilly, Ch.,*Coerción, capital y los Estados europeos. 990-1900*, *ob. cit.*, p. 58.

170 Elliot, J. H., "Philip IV of Spain prisoner of cerimony", en Dikens, A. G. (ed.), *The courts of Europe. Politics, patronage and royalty, 1400-1800*, Londres, 1977, p. 180.

171 Para un análisis más pormenorizado del problema vêase Berenger, J., "Le problème de ministèriat au XVIIe siècle", *Annales de E. S. C.*, 29, 1974, pp. 166 y ss. Para el caso español, Benigno, F., *La sombra del rey. Validos y lucha política en la España del siglo XVII*, *ob. cit.;* y Elliot, J., *El conde-duque de Olivares*, Barcelona, 1990.

172 Parker, G., *Europa en crisis, 1598-1648*, Madrid, 1986, pp. 56-58.

[173] Sobre este punto ver especialmente Maravall, J. A., *Poder, honor y élites en el siglo XVII*, Madrid, 1979, pp. 172-184.

[174] Sobre el fenómeno de la refeudalización en el contexto español, Yun Casalilla, B., "La aristocracia castellana en el Seiscientos. ¿Crisis, refeudalización u ofensiva política?", *Revista Internacional de Sociología*, 45, 1987, pp. 77-104.

[175] Para una crítica al concepto tradicional de refeudalización aplicado al XVII español, Domínguez Ortiz, A., "Algunas consideraciones sobre la refeudalización del siglo XVII" en Iglesias, M. C., Moya, C., y Rodríguez Zúñiga, L. (eds.), *Homenaje a José Antonio Maravall*, I, Madrid, 1985, pp. 499-507. Para un estudio sobre el desarrollo y afianzamiento del Estado en el ámbito de la península Ibérica, Maravall, J. A., *Estado moderno y mentalidad social (Siglos XV a XVII)*, I, *ob. cit.*

[176] Núñez Alba, *Diálogos de la vida del soldado*, edición de Antonio Maria Fabié, Madrid, 1890, p. 265.

[177] Maravall, J. A., *Antiguos y Modernos. Visión de la historia e idea de progreso hasta el Renacimiento*, Madrid, 1986, pp. 393-407.

[178] *Ibídem*, p. 400.

[179] Algunos ejemplos de estas teorías y de defensa del castellano frente a las lenguas clásicas, en Pastor, J. F., *Apologías de la lengua castellana*, Madrid, 1929; y Bleiberg, G., *Elogios de la lengua española*, Madrid, 1951.

[180] Sobre los falsos cronicones españoles, todavía sigue siendo interesante, y sobre todo curioso, el libro de José Godoy Alcántara *Historia crítica de los falsos cronicones*, publicado en Madrid en 1868. Para una aproximación reciente al tema, véase Caro Baroja, J., *Las falsificaciones de la historia (en relación con la de España)*, Madrid, 1992.

[181] Para un esbozo del carácter nacionalista de las polémicas en torno a los falsos cronicones, aunque centrado más en el siglo XVIII, véase Mestre, A., "La imagen de España en el siglo XVIII: Apologistas, críticos y detractores", *Actas del simposio sobre posibilidades y límites de una historiografía nacional*, Madrid, 1984, pp. 225-246. El mismo Mestre cita algunos ejemplos de los argumentos "nacionalistas" utilizados por unos y otros. Por los defensores, un texto del benedictino fray Gregorio de Argaiz, autor de una edición crítica del *Cronicón de Hauberto Hispalense* publicada en 1667, quien dice apoyarse en los cronicones "lo uno porque son los que me dan noticia de la grandeza desta monarquía de España que los tiempos y la antigüedad la tenían muy retirada y tengo de labrar con sus memorias y plumas esta corona real de España por España; lo otro

porque ha salido un librito con título *Discurso histórico* [se refiere al *Discurso histórico por el patronato de san Frutos contra la supuesta cátedra de san Hieroteo en Segovia, pretendida autoridad de Dextro* de Mondéjar, publicado 1666], en que su autor y algunos que le asisten [...] han dado en desacreditar a los que han dado a la nación la gloria que veremos" (Mestre, A., "La imagen de España en el siglo XVIII: Apologistas, críticos y detractores", *ob. cit.*, p. 226). Por los detractores, Nicolás Antonio, quien afirmará en su *Censura de historias fabulosas*, publicada años después de su muerte por Mayáns: "Escribo en defensa de la verdad, de la patria, del honor de nuestra España. El intento es encender una luz a los ojos de las naciones políticas de Europa que claramente dé a ver los engaños que ha podido introducir en ella la nueva invención del los Chrónicos de Flavio Dextro [...] Saco la cara a defender nuestra nación" (citado por Mestre, A., "La imagen de España en el siglo XVIII: Apologistas, críticos y detractores", *ob. cit.*, p. 226).

182 Para un análisis de las implicaciones ideológicas de este cambio, Maravall, J. A., *Los orígenes del empirismo en el pensamiento político español del siglo XVII*, Granada, 1947.

183 Alamos de Barrientos, *Tácito español ilustrado con aforismos*, Madrid, 1614, en el "Discurso para la inteligencia de los aforismos", primeras páginas sin numerar.

184 Maravall, J. A., *Estudios de la historia del pensamiento español. S. XVIII*, Madrid, 1991, p. 29.

185 Sobre Cadalso como escritor prerromántico y los conceptos de nación y carácter nacional en su obra, Maravall, J. A., *Estudios de la historia del pensamiento español. S. XVIII*, *ob. cit.*, 1991, pp. 29-41.

186 Para un análisis más detenido del concepto de sociabilidad y sociedad civil en la Ilustración española, véase Maravall, J. A., "Espíritu burgués y principio de interés personal en la Ilustración española", *Hispanic Review*, 47, 1979, pp. 291-325.

187 Montesquieu, C. L., *El espíritu de las leyes*, libro XIX, cap. IV.

188 Para la aparición del término carácter nacional en los escritores del XVIII español, véase Álvarez de Miranda, P., *Palabras e ideas: el léxico de la Ilustración temprana en España (1680-1760)*, Madrid, 1992, pp. 222 y ss.

189 Maravall, J. A., "Espíritu burgués y principio de interés personal en la Ilustración española", art. cit., p. 311.

[190] Vilar, P., *Assaigs sobre la Catalunya del segle XVIII*, Barcelona, 1973.

[191] Subirós, P., "Genealogía del nacionalismo", *Claves de razón práctica*, 24, 1992, p. 28.

[192] Véanse para el caso español las obras de Jovellanos, Cabarrús, Llorente...

[193] Blas Guerrero, A. de, *Nacionalismo e ideologías políticas contemporáneas*, *ob. cit.*, p. 79. Para el concepto de patriotismo en el mundo clásico, véase Minogue, K. R., "Nationalism and the patriotism of City-States" en Smith, A. D. (ed.), *Nationalism movements*, Londres, 1976. Para la influencia del neoclasicismo en la génesis del sentimiento nacional, idea en principio bastante sorprendente, además del citado trabajo de Minogue, ver, en el mismo *Nationalist movements*, Smith, A. D., "Neo-classicist and romantic elements in the emergence of nationalist conceptions".

[194] Para el significado de los términos patria y nación en Feijoo en particular y en los ilustrados españoles en general, Álvarez de Miranda, P., *Palabras e ideas: el léxico de la Ilustración temprana en España (1680-1760)*, *ob. cit.*, capítulo II, "Nación y patria. Sentimientos y actitudes que suscitan", pp. 211-269.

[195] Significativamente, en el manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid (Ms. 20288, nº 39), el título de esta carta es "Diversidad del carácter nacional en las varias provincias de la península". El título definitivo será el mucho más neutro de "Diversidad de las provincias de España" (Cadalso, J., *Cartas marruecas*, edición de Joaquín Arce, Madrid, 1979).

[196] Ver *Sources of social power. Volume one: From the beginning to A.D. 1760*, Cambridge, 1986; y *Sources of social power. Volume II: The rise of classes and nation-States, 1760-1914*, Nueva York, 1993, especialmente el segundo. Un resumen de sus ideas en "Los Estados-nación en Europa y en otros continentes. Diversificación, desarrollo, supervivencia", *art. cit.*, pp. 102-113.

[197] Man, M., "Los Estados-nación en Europa y en otros continentes. Diversificación, desarrollo, supervivencia", *art. cit.*, p. 103.

[198] Citado por Tilly, Ch., *Coerción, capital y los Estados europeos. 990-1900*, *ob. cit.*, p. 131.

[199] Capmany, A. de, *Centinela contra franceses*, Valencia, 1808, pp. 72-74.

200 Meinecke, F., *El historicismo y su génesis*, Méjico, 1943.

201 Para un análisis de la visión de la historia en la Ilustración, Cassirer, E., *Filosofía de la Ilustración*, Méjico, 1943.

202 Sobre la historia en el siglo XVIII español, Maravall, J. A., "Mentalidad burguesa e idea de la Historia en el siglo XVIII", *Revista de Occidente*, 107, 1972, pp. 250-286.

203 "Quien, por estudio o mero solaz, haya tenido que alternar la lectura de los historiadores españoles del siglo XVIII y del XIX, habrá advertido su contraste. La historia decimonónica representa un bajón. Risco, Flórez, Burriel, Masdeu, vierten sus tesoros en un siglo que les olvida. Los historiadores románticos —fuera de excepciones cimeras, como Toreno, Piferrer y Quadrado— nos parecen ahora de una ingenuidad lastimosa" (Batllori, M., *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos*, Madrid, 1966).

204 García Martínez, S., "Las ciencias históricas y literarias en la época de Carlos II (1665-1700)", *Actas del Segundo Congreso Español de Historia de la Medicina*, Salamanca, 1966, tomo I, p. 293.

205 Ponz, A., *Viaje por España o cartas en que se da noticia de las cosas más apreciables, y dignas de saberse que hay en ella*, Madrid, 1774-1794. La gestación de este libro resulta doblemente significativa con respecto a lo que aquí se está analizando, ya que no sólo es un intento de construir una imagen de España, sino que, en una precoz muestra de sentimiento nacional herido, nace como respuesta al retrato, extremadamente crítico, que del país y del gusto artístico de sus gentes había hecho Noberto Caimo, un religioso italiano que había viajado por España entre 1755 y 1756, en su libro, publicado en Luca en 1759, *Lettere d'un viaggiatore italiano ad suo amico*. Una especie de precedente de la mucho más célebre y virulenta polémica a propósito del artículo de Masson de Morvilliers en la *Enciclopedia metódica* (edición moderna del libro de Caimo en *Viajes de extranjeros por España y Portugal*, Madrid, 1962, tomo 3, pp. 381-478).

206 Ceán Bermúdez, J. A., *Diccionario de los más ilustres profesores de las Bellas Artes en España*, Madrid, 1800. Ceán Bermúdez es además el primero en establecer una genealogía de la escuela sevillana de pintura, que tanta importancia iba a tener en el desarrollo de la idea de "escuela española".

207 Bosarte, I., *Viaje artístico a varios pueblos de España*, Madrid, 1804. Sólo se llegó a publicar el primer tomo.

[208] Uno de los ejemplos más claros de esta hegemonía de la historia en el pensamiento ilustrado es el de Mayáns, quien, al margen de su labor como historiador, en sus *Pensamientos literarios* (1734), dedicados al secretario de Estado José Patiño, propone lo que podríamos considerar, más que un programa de actuación educativa, un programa de política cultural, basado, como no podía ser menos, en la enseñanza del latín y humanidades (retórica y poética), lógica y filosofía, jurisprudencia y teología. Pero cuyo eje axial era la historia, cuya práctica, por cierto, exigía dos condiciones básicas: publicación de los documentos originales y método crítico para estudiarlos.

[209] Maravall constata un continuo y creciente uso del término historia en discursos, títulos de libros..., durante la segunda mitad del siglo XVIII (Maravall, J. A., "Mentalidad burguesa e idea de la Historia en el siglo XVIII", *art. cit.*).

[210] Citado por Maravall, J. A., *Estudios de la historia del pensamiento español. S. XVIII, ob. cit.*, p. 56.

[211] Llobera, J. R. *Caminos discordantes. Centralidad y marginalidad en la historia de las ciencias sociales, ob. cit.*, p. 26.

[212] Jovellanos, M. G. de, *Discurso sobre la necesidad de unir al estudio de la legislación el de nuestra historia*, pronunciado en su recepción en la Real Academia de la Historia el 4 de febrero de 1780, p. 298.

[213] Forner, J. P., *Obras de don Juan Pablo Forner*, Madrid, 1843, p. 82.

[214] Para Mably y Boulainvilliers, según Furet y Ozouf, la historia era literalmente la búsqueda de los orígenes perdidos de la nación, lo que permitía reencontrar en los bosques germánicos a los guerreros portadores del contrato original (Furet, F. y Ozouf, M., "Mably y Boulainvillers: deux légitimations de la societé française au XVIII siécle", *Annales Économies Sociétés Civilisations*, mayo-junio 1979, pp. 438-439).

[215] Sobre la frecuencia del uso del término "felicidad" en la Ilustración y su importancia política, Maravall, J. A., *Estudios de la historia del pensamiento español. S. XVIII, ob. cit.*, pp. 162-189.

[216] El caso de Cadalso es especialmente interesante, ya que es, prerromántico también en eso, uno de los primeros en escribir un drama histórico, *Don Sancho García, conde de Castilla.* Es cierto que las obras de tema "histórico" habían sido frecuentes en el teatro barroco, particularmente en Lope, y antes en Juan de la Cueva. Incluso en el mismo XVIII es posible también encontrar otros dramas históricos: *Numancia destruida* de López de Ayala, *Hormesinda* de Moratín, *Pelayo* o *Munuza* de Jovellanos...